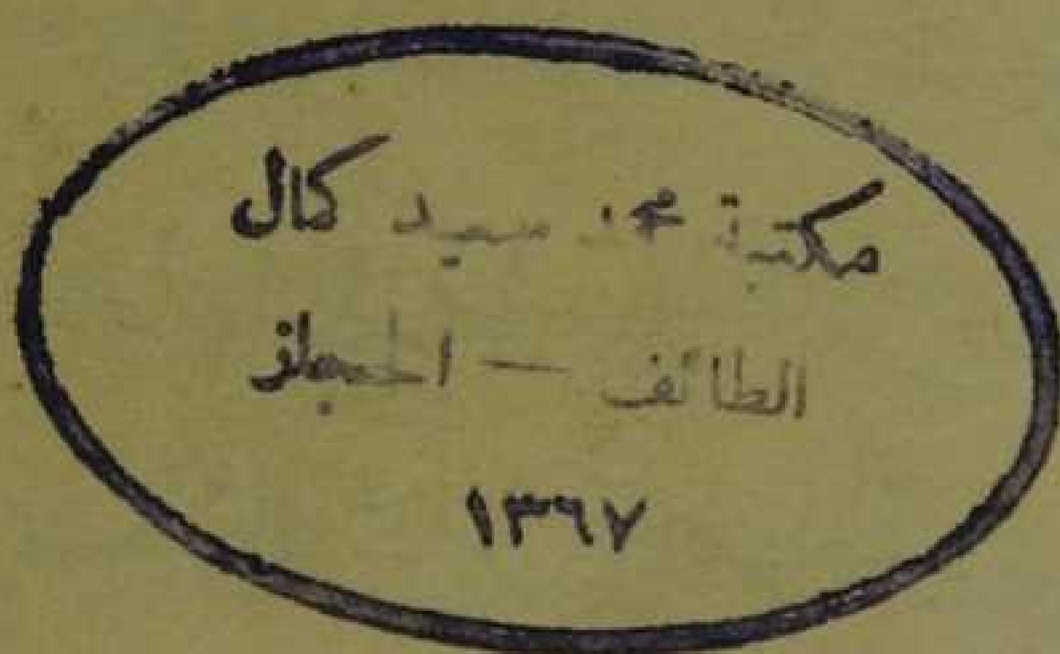

King Saud University 1957

مشكاة الانوار في اصول المنار للنسفي، تاليف ابن
نجيم زين الدين بن ابراهيم - ٩٧٠هـ ٠ بخط
حسين بن محمد سعيد عبد الغني - ١٣٤٣هـ ٠
٤٩٧ ق ١٦ س ٢٢×١٧سم

نسخة حديثة حسنة، خطها نسخ معتاد
دار الكتب المصرية ١: ٣٩٤ ، الكشاف : ١٠٥
١- أصول الفقه الاسلامي أ- المؤلف
ب- الناسخ ج- تاريخ النسخ
د- شـ[illegible]ح المنار للنسفي ج- فتح
الغفار بشرح المنار و- تعليق الانوار على اصول
المنار

مشكاة الانوار شرح المنار للشيخ الأمام العلامة العمدة المفيد الفهامة حاوى الفروع والأصول وفارس ميادين المعقول والمنقول صاحب الابحاث الشريفه والتحريرات المنيفه مولانا زين ابن نجيم الحنفى رحمه الله تعالى امين



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر يا كريم

الحمد لله الذى نور منار الشرع بالقران العظيم وحققه ونقحه بالسنة
الشريفة وحرره ووضحه بالمجتهدين واصله وقومه من بين الأديان
وفضله والصلاة والسلام على من خصه الله تعالى بأعظم الكمالات
وشرفه وعلى آله وصحبه ما اثنى عبد على مولاه وعظمه وبعد
فهذا شرح الفته على المنار فى أصول الفقه شرعت فيه حين أقرائه بالجامع
الازهر دبابدرس سنة خمس وستين وتسعمائة بحل الفاظه وبين
معانيه معرضا فيه عن التطويل والاسهاب مقتصرا فيه غالبا على كلام جماعة
من محققى المتاخرين من اصحابنا كصدر الشريعة وسعد التفتازانى وابن
الهمام والاكمل مبينا للأصح المعتمد مفصحا عما هو التحقيق والأوجه وسميته
بمشكاة الانوار فى اصول المنار راجيا من الله تعالى القبول انه تعالى خير مامول
هذا وقد كنت اختصرت تحرير الأصول قبله لمولانا المحقق ابن الهمام وسميته
لب الأصول وهو حسبى ونعم الوكيل قال المصنف رحمه الله تعالى بسم الله
الرحمن الرحيم الحمد هو الثناء باللسان على الجميل والشكر فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم بسبب الأنعام سواء كان ذكرا باللسان او اعتقادا بالجنان او عملا بالاركان
فمورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه يعم النعمة وغيرها ومورد الشكر يعم اللسان
وغيره

وغيره ومتعلقه يكون النعمة وحدها فالحمد اعم باعتبار المتعلق واخص باعتبار
المورد والشكر بالعكس ومن هنا تحقق تصادقهما فى الثناء باللسان فى مقابلة الأحسان
وتفارقهما فى صدق الحمد فقط على الوصف بالعلم والشجاعة وصدق الشكر فقط
على الثناء بالجنان فى مقابلة الأحسان كذا فى المطول ولم يقيد الجميل بالاختيارى
نظرا الى ان الحمد والمدح اخوان ومن قيد به اخرج به المدح فانه الثناء باللسان
على الجميل مطلقا وهو الراجح والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه
كل أحد ان الحمد ما هو او للاستغراق اذ الحمد فى الحقيقة كله له اذ ما من خير
الا وهو موليه بواسطة او بغيرها كما قال وما بكم من نعمة فمن الله ذكره
البيضاوى واختار الأول فى الكشاف بناء على انه المتبادر الى الفهم الشائع
لاسيما فى المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق أو على ان اللام لا تفيد سوى
التعريف والأسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق كذا فى المطول
لله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل للخالق
او الرازق او نحوهما مما يوهم اختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف
الذى هدانا تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق الذات تنبيها
على استحقاقه الذاتى والوصفى والهداية دلالة بلطف وهداية الله تعالى
تتنوع انواعا لا يحصيها عد لكنها تنحصر فى اجناس مترتبة الأول افاضة

القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والظاهرة
والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والثالث ارسال الرسل وانزال الكتب
والرابع ان يكشف عن قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هي ذكره البيضاوي الى
الصراط المستقيم طريق الحق وقيل ملة الاسلام والمستقيم المستوي وقد جرى
على الاصل وهو تعديه هدى باللام او الى وخولف الاصل في الفاتحة كما لا يخفى
والصلاة على من اختص بالخلق العظيم دعاء للشارع صلى الله عليه وسلم
الناصب للادلة تلو الثناء على الله تعالى لما ان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين
الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام
وفي ترك التصريح باسمه تنويه بشأنه وتنبيه على ان اختصاصه بالكمالات
أمر جلي لا يخفى على احد والخلق بضم اللام وسكونها السجية والطبع كذا في
الصحاح وذكر القرطبي في تفسيره الخلق في اللغة هو ما يأخذ الانسان به نفسه
من الادب لانه يصير كالخلقة فيه فاما ما طبع عليه من الادب فهو الخيم وهو
بالكسر السجية والطبيعة لا واحد له من لفظه فيكون الخلق الطبع المتكلف
والخيم الطبع الغريزي اه ووصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم
واصح الاقوال في تفسيره ما ذكرته عائشة رضي الله عنها كما رواه مسلم كان خلقه
القران ذكره القرطبي يعني تأدب بآداب القران وحاصله تخليته من كل عيب بها
وتحليته

وتحليته بمحاسنها ومكارمها وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم دعاء
لمن عاون الشارع في تنفيذ الاحكام وتبليغها الى العباد اي وعلى اهل بيته او كل
من تبعه من المتقين الى يوم القيامة والظاهر ارادة الثاني هنا لتدخل الصحابة
وصحح في شرح المنظومة انهم من حرمت عليهم الصدقة واصله اهل بدليل اهيل خص
استعماله في الاشراف ومن له خطر وعن الكسائي سمعت اعرابيا فصيحا يقول اهل
وأهيل وآل وأويل والدين الشريعة وقيل الطاعة وقيل الجزاء والمناسب هنا
الأول وهو والشريعة والايمان والاسلام والملة واحد بالحقيقة والاختلاف
بالاعتبار وقد عرفوه بانه وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات وتمام تقريره في التقرير للاكمل وهو معنى الايمان وهو التصديق
بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى وعلم مجيئه به ضرورة
واطلاقه على دين المجوسي ومن لا كتاب له بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان
الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان أشد من بعض وما شأنه
ذلك لا يكون متواطيا واعلم ان اللفظ ومفهومه اما ان يتحدا او يتعددا او يتحد
الاسم ويختلف مسماه او بالعكس فالاول اما ان يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون
بالفعل او بالقوة وهو الكلي او لا يصح وهو الجزئي الحقيقي والكلي ان تساوى صدقه
على ما تحته فمتواطئ كالانسان وان اختلف بشدة وضعف أو تقدم وتأخر فمشكك

كالموجود والأبيض والثاني المتباينة كالانسان والفرس والثالث ان وضع للكل
وضعا اولا فمشترك كالعين سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض
اولم تتباين كالاسود على الاسود علما وصفة فان مدلوله في العلمية الذات
وفي الاشتقاق الذات مع الصفة فالمدلول في الكل جزء المدلول في المشتق
ومدلوله مشتقا صفة لمدلول العلم وان وضع لبعضها ثم استعير لغيره
فاستعماله في الموضوع حقيقة وفي غيره مجاز والرابع المترادفة كالانسان والبشر
كذا في البديع والفرق بين المترادفين والمتساويين ان في الأول المفهوم واحد
وفي الثاني مختلف وماصدقهما واحد كالناطق والضاحك اليه أشار
في التحرير والقويم من قومت الشيئ فهو قويم اى مستقيم وفي ذكر الصراط والدين
براعة استهلال وهي ذكر شيئ في افتتاح الكلام يدل على ان مقصوده
في أي فن من الفنون ذكره العيني اعلم ان من حاول علما فعليه ان يتصوره بحده
أو رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده ليكون على بصيرة في طلبه فاصول
الفقه علما العلم بالقواعد التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه ويقال على القواعد
نفسها لان اسم كل علم يصح ان يقال للادراك ولمتعلقاته وكذا القضية والقاعدة
وهي قضية كلية كبرى سهلة الحصول لانتظامها عن محسوس كهذا أمر والأمر
للوجوب فهذا للوجوب والفقه التصديق بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من
ادلتها

من ادلتها وهو بمعنى الاعتقاد والراجح الشامل للظن واليقين وقولهم التفصيلية تصريح
بلازم واخراج علم الخلاف به غلط كما افاده في التحرير وذكر الاكمل في شرح مختصر ابن الحاجب
ان العلمية تنافي التعريف اذ لا يجوز ان يقال زيد من حيث انه علم لفلان معرف بكذا وكذا
فان التعريف للكليات وان كونه موضوع النوع من العلم ينافي العلمية لان النوع كلي
والعلم لا يكون الا للجزئي الحقيقي اه وموضوعه الدليل السمعي الكلي من حيث يوصل
العلم باحواله الى قدرة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من شخصياته وتمامه
في التحرير وغايته معرفة الاحكام الشرعية كذا قالوا وتعقبهم الاكمل بان التحقيق انها
معرفة استنباط الاحكام واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية من جهة
تصورها لا من جهة العلم بثبوتها كذا في البديع وغيره وتعقبهم الاكمل بانه لا حاجة
له الى علم الكلام لان المستمد المجتهد فقط والايمان حاصل له وان اصول الشرع
اى ادلة المشروع فالاصول الادلة وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلي
كذا في البديع والشرع وان جاز ان يكون علما لهذا الدين وان يكون بمعنى الشارع
لكن المراد به هنا المشروع كالضرب بمعنى المضروب لان معنى اضافة المشتق وما
في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة
ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له
ومستند كذا في التلويح وذكر في حاشية العضد بعض ولهذا جزمنا بان الشرع

في قولهم اصول الشرع بمعنى المشروع لا الشارع ليفيد هذا الاختصاص انه وصرح المصنف
في شرح المغني بانه الراجح لان المتبادر من اضافة الأصول الى شيئ ان يكون ذلك الشيئ
فرعه وجزم به المصنف في شرحه بان المعنى اصول الاحكام المشروعة وذكر في الكشف الكبير
ان المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه
الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة
التي تثبت بها المشروعات اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض وان
كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي يثبت بكل واحد منها
الاحكام اربعة اه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع اى ثم السنة ثم الاجماع لان
الكتاب حجة من كل وجه والسنة حجيتها ثابتة به والاجماع بهما والاصل الرابع
القياس اطلقه فانصرف الى الشرعي لانه عند الاطلاق لا ينصرف الا اليه فخرج
القياس العقلي ومن قيده بالمستنبط من الثلاثة اشار به الى فرعيته وافرده
بالذكر لانحطاط رتبته لانه اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلاثة اولان
الأصل فيه الظن والقطع لعارض وامر الثلاثة على العكس ولا يرد على الانحصار في
الاربعة شريعة من قبلنا لانها تابعة للكتاب او السنة ولا اثار الصحابة لانها
تابعة للسنة ولا التعامل لانه تابع للاجماع ولا التحري واستصحاب الحال لانهما
تابعان للقياس اما الكتاب اى السابق وهو في اللغة اسم للمكتوب فهو من الاسماء

المشبهة بالصفات كالامام وليس بصفة غلب في عرف الشرع على ما ذكره كما غلب
في عرف العربية على كتاب سيبويه فهو علم بالغلبة مقارنا لأل لا كما زعم الشارح من ان
اللام فيه للعهد فالقران في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع
المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب
واظهر فلذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقران وتمييز له عما يشتبه به لان
المجموع تعريف للكتاب لئلا يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القران مصدر بمعنى المقروء
ليشمل كلام الله وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان
صحيحا في اللغة كذا في التلويح واختار في التحرير ان تعريف الكتاب بالقران لفظي وهو يطلق
على الكلام الأزلي وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف
والاصوات لا يختلف للامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال
الا بحسب التعلقات والأضافات كالعلم والقدرة ويطلق على الكلام اللفظي الحادث
المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم
الا ان الاحكام لما كانت في نظر الأصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القران
اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم ولم يكتف في تمييزه بمجرد ذكر النقل
لان التعريف لابد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصل المساواة المنزل على
الرسول اى على رسولنا مخرج لسائر الكتب السماوية والاحاديث القدسية وفي
تهذيب الاسماء واللغات للنووي عن الشافعي رحمه الله انه يكره ان يقول قال الرسول

عبارة التلويح لئلا يلزم [illegible] عنه غنى

بدون أضافة ولم ار في كلام أئمتنا المكتوب في المصاحف مخرج لما نسخت تلاوته
سواء بقي حكمه اولا والمصحف في اللغة ما جمع فيه الصحايف مطلقا وفي العرف ما جمع فيه صحايف
القران قال في التحرير وهذا التعريف اسمي للحجة القطعية الآن فلا دور اه وبهذا يندفع
أيضا ما اورد من لزوم الدور في ما بعده فان النقل الينا لا يتصور الا بعد تصور المنقول
المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة مخرج للمشهور والشاذ ولم يخرجا بما قبله
لان اللام في المصاحف للجنس فابطلت معنى الجمعية ولايقال لم يوجد النقل متواترا
في حقه وحق من يسمع منه فيه لانا نقول شرطية لثبوته في حقنا لا في نفس الأمر وعن
اشتراطه لزم فيما لم يتواتر نفي القرآنية قطعا كالقراءة الشاذة فالاتفاق على عدم
الاكتفاء بها في الصلاة وفي اصول شمس الأئمة ان الصلاة تفسد بها والمذكور في الفروع
عدم الفساد مطلقا فيحمل الأول على ما اذا كان قصة والثاني على ما اذا كان ذكرا وهو
أولى من القول ببطلان اطلاقهم كما وقع في التحرير وهي حجة ظنية عندنا لانها
منقول عدل عن النبي صلى الله عليه وسلم والخطأ في قرآنيته لا في خبريته وانتفاء
الأخص لا ينفي الاعم وقد اختلف في البسملة والحق انها من القران لكن لم يكفر جاحدها
مع انكاره القطعي للشبهة القوية بحيث يخرج كونها من القران من حيز الوضوح الى
حيز الاشكال فهي قران لتواترها في محله ولا كفر لعدم تواتر كونها في الاوائل
قرآنا والحاصل ان الموجب لتكفير جاحده انكار ما تواتر في محله وما تواتر كونه
قرآنا والمعتبر في اثبات القرآنية الأول فقط ثم اعلم ان القران لا باعتبار كونه حجة
في حقنا

في حقنا كلام عربي منزل للاعجاز بجمل خاصة وان كلا من الكتاب والقران يطلق
عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث
انه دليل على الحكم وذلك آية اية لا مجموع القران لكن اذا اطلق علما بالغلبة يراد
به مجموع اللفظ المذكور المحتج بابعاضه وان اطلق مرادا بلام الجنس فمعناه القدر
المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه وهو ما دل على المعنى فيتناول حروف المعاني
ولذا بحثوا عنها فاندفع ما في التلويح من انه ان بقي على عمومه يدخل في الحد الحرف
او الكلمة من القران ولا يسمى قرانا في الشرع واعلم انه قد اختلف في تكفير من انكر المعوذتين
مع القطع بقرانيتهما وما عن ابن مسعود من انكارهما لم يصح وان ثبت خلو مصحفه لم
يلزم انكاره لجوازه لغاية ظهورهما أو لان السنة عنده ان لا يكتب منه الا ما أمر عليه
السلام بكتبه ولم يسمعه واختار في الفتاوى البزازية تكفير منكرهما للاجماع على كونهما
منه ومما يتعلق بهذا المبحث من الفروع ان من قال بخلق القران يكفر واختار في البزازية
عدمه لاحتمال ارادة المقروء بالسنتنا وهو مخلوق بل الظاهر ارادته وان من قرأ القران
على الدف والقضيب يكفر وكذا من ادخل اية منه في المزاح وان القران يخرج عن كونه قرآنا
بالقصد فيحل للجنب على قصد الثناء والدعاء وفي الظهيرية لو حلف لا يقرأ القران
فقرأ الفاتحة على قصد الثناء والدعاء لا يحنث ولا يحنث بالبسملة الا ان ينوي التي
في سورة النمل وهو اسم للنظم والمعنى اي القران النظم الدال على المعنى لان كونه عربيا
مكتوبا منقولا صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى واختار النظم هنا لان

القران عبارة عن الكلمات المرتبة بترتيبه الخاص فلو غير ذلك الترتيب بتقديم وتأخير
مابقي القرآن قرآنا ولا يضر اطلاقه على الشعر لان حقيقته جمع اللؤلؤ في السلك بحسن الترتيب
ومنه نظم الشعر ففيه تشبيه الكلمات بالدرر واللفظ حقيقته الرمي ومنه اللفظ
بمعنى التكلم فآثر النظم رعاية للأدب واختار في تعريف الخاص ونحوه اللفظ لان الموصوف
به المفرد منه دون النظم المركب واشار المؤلف الى رد قول من زعم ان المعنى المجرد
قرآن على قول الامام اخذا من تجويزه القراءة بالفارسية في الصلاة لانه انما رخص
في اسقاط لزوم النظم لان مبناه على التوسع والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة
وغير العربي وان لم يكن منزلا مكتوبا منقولا لكن اقامه مقام العربي تقديرا واختلف
في سقوطه رخصة اهي رخصة اسقاط او ترفيه فذهب في الكشف الكبير الى الاول
وتعقبه الاتقاني في الاصول بانه لو كان كذلك لم يكن الاصل مشروعا كالاتمام في السفر
فالحق الثاني كالافطار للمسافرين في رمضان وجوابه انه لم يجعل اسقاط النظم رخصة
اسقاط وانما جعل اسقاط لزومه هو الرخصة فلا يلزم ماذكره كما لا يخفى ولا يرد
عليه قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون
من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين لجواز تعلقه بالمنذرين
كما يجوز تعلقه بنزل وتمامه في التقرير للاكمل ومع ذلك فالاصح رجوع الامام عنه
الى قولهما انه لا تجوز القراءة بغير العربي فيها للقادر لان المأمور به قراءة مسمى
القرآن وهو وان كان الاسم مشتركا بين الكلي والشخصي انحصر الكلي فيما في الخارج وقولهم
النظم

كذا في هامش الاصل
قوله وجوابه الخ لم يظهر لي صحة هذا التوجيه والله اعلم اه

النظم ركن زائد لا يفيد بعد دخوله ومقتضى كون النظم داخلا ان يكون العاجز عنه كالامي
فلو قرأ بالفارسية قصة فسدت لا ذكرا قال في التحرير انه الاوجه مع اتفاقهم على الجواز
بها للعاجز مطلقا ودل كلام المصنف انه لا يشتمل على ما لا معنى له واما التاكيد كنفخة
واحدة فكثير وابداء فائدته قريب واما الحروف المقطعة فمن المتشابه وفيه خلاف
سيأتي والخلاف في ان معناه هل يعلم اولا فاللازم عدم العلم بمعناه لا عدم معناه
كما افاده في التحرير وانما تعرف احكام الشرع اي الشارع والحكم اطلاقات فيطلق
في العرف على اسناد امر الى اخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول
على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح
المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وفي اصطلاح
الفقهاء على وصف الفعل سواء كان اثر الخطاب كالوجوب والحرمة او لم يكن كالنافذ
واللازم والموقوف وغير اللازم كالموقوف عند الامام كما في التحرير وهو اولى مما في التنقيح
من انه عندهم يطلق على ما ثبت بالخطاب وذكر المولى سعد الدين في حاشية العضد
عن المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الافعال ممنوع اذ لا معنى عندنا لكون الفعل
حلالا الا مجرد كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا مجرد كونه
مقولا فيه لو فعلته عاقبتك فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول وليس
لمتعلق القول من الفعل صفة والا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية لكونه مذكورا
مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص اه فالحكم المذكور في تعريف الفقه بالمعنى العرفي

عند المحققين هو النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق كما اختاره
في التلويح وقد تكلف صدر الشريعة بجواز ان يراد به الحكم الأصولي وهو بعيد او الحكم
المذكور هنا في قوله احكام الشرع بالمعنى الفقهي وبه خرج القصص والامثال
والمواعظ الواردة في القرآن العظيم لان نظمهم ليس فيها وهي وان تعلق بها
احكام من وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب فهي
أحكام تعلقت بالجميع ولم تثبت معرفتها بالجميع وانما ثبتت ببعض النصوص من
الكتاب او السنة كما في الكشف بمعرفة اقسامهما اي النظم والمعنى رد ايضا على
من زعم ان المعنى المجرد قرآن عنده وذلك اي أقسامهما على تأويل المذكور والا
فالأصل وتلك اربعة لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع
للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار
وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار
دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع فالجميع
اقسام النظم بالنسبة الى المعنى كما صرح به في التوضيح اخذا بالحاصل وميلا
الى الضبط لا كما اختار بعضهم من ان الثلاثة الاول اقسام النظم والرابع
اقسام المعنى الاول في وجوه النظم اي في جهات النظم اي اعتباراته
صيغة ولغة اي هيئة ومادة لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ
باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ
الموضوع

قوله بالجميع اي بجميع عبارات القرآن او كشف كذا في هامش الاصول ١٢

الموضوع والمراد به هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها
والوضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي
فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ والاقرب
ما في التنقيح من ان هذا القسم باعتبار وضعه للمعنى وقدم الصيغة على المادة
مع تأخرها عنها في الوجود لما علم ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر
والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلهذه الفائدة اللطيفة عدل عن
ذكر الوضع كما ذكره خسرو في حاشية التلويح والوضع اعم من الشرعي واللغوي كما لا
يخفى وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد
فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على
معان متعددة فان ترجح البعض على البعض فهو المؤول والا فالمشترك وقد اسقط
المحققون المؤول من درجة الاعتبار لانه ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع
بل عن رفع اجمال بظني فهي ثلاثة كما في التحرير واختاره منصور القاآني لان
الترجيح وعدمه انما يكون بالاستعمال وكلامنا قبله وجعلها في التوضيح اربعة
باسقاط المؤول وادراج الجمع المنكر بناء على ما اختاره من انه واسطة بين الخاص
والعام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص
والمفسر والمحكم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه كما في التلويح والظاهر انها
في الكل بمعنى الاعتبارات كما ذكره خسرو والبيان اظهار المعنى او ظهوره للسامع

وقدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه على التقسيم باعتبار استعماله
في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول
مقدم على الثاني ثم الاستعمال مرتب عليهما حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا
وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه كذا في التلويح وبه اندفع ما في التوضيح من ان الاستعمال
مقدم على ظهور المعنى وخفائه ولذا قدمه في التنقيح على قسم البيان وانما
كان اربعة ايضا لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان
ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ
فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل
والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو
الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا
فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه والمراد بالمقابلة ان يكون موجبا مخالفا
لموجب الاقسام الاول وليست من قسم البيان لان البيان هو الاظهار او ازالة
الخفاء فلا يتناولها اذ الشيء لا يتناول ما ينافيه فلذا لم يجعل قسم البيان
ثمانية ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة اذ ذكرها هنا وقع تبعا
كذا ذكر الهندي والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة وان
في غيره لعلاقة فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح والا فكناية ومن
حذف

حذف ذكر العلاقة ورد عليه الهزل والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد
والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بان يطلع
عليه من طريق العبارة والاشارة او غيرهما فان للكلام معنى بحسب الوضع
ومعنى بحسب التركيب وتقريرا على المعنى الوضعي ومجازا عنه وبحسب ارادة
المتكلم واستعماله فاشار بقوله على المراد الى هذا القسم وبقوله والمعاني الى
الاولين كذا في الكشف والحاصل ان هذا القسم باحث عن كيفية دلالة اللفظ
على المعنى كما في التنقيح وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته
وبدلالته وباقتضائه لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له
فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة
فهو الدلالة والا فالاقتضاء والاستدلال طلب الدليل وهو وان كان صفة
للمستدل وهو ليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تعد الاقسام بدونه عده
منها كما سيأتي في محله والعبارة مصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى العادل
وكذا الثلاثة فهي بمعنى المعبر والمشير والدال والمقتضي ليكون من اقسام
النظم كما اشار اليه الهندي او معناه الدال بطريق العبارة الى آخره وهو
أقرب ولذا اقتصر عليه في التلويح والمراد من النص هنا اللفظ الدال على
المعنى لا النص المقابل للظاهر كما سيتضح في محله وبعد معرفة هذه
الاقسام قسم خامس يشمل الكل وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها

ای مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم
اختص بكذا او كالعام من العموم وترتيبها ليقدم الراجح على المرجوح
عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها ای حقائقها وحدودها
فی اصطلاح الأصوليين او ما يفهم منها لغويا كان أو شرعيا واحكامها
ای الآثار الثابتة بها من كون الحكم قطعيا أو ظنيا ووجه الضبط فی الأربعة
ان معرفة النصوص اما ان تكون من جهة ما دخل فی النص اولا والأول اما
ان يكون مقصودا بالذات أو وسيلة اليه فالثانی معرفة الاشتقاق والاول
معرفة المعانی لغوية وشرعية وعرفية والثانی اما ان يكون باعتبار ذاته
أو ما صدر عنه فالأول قوته فی رتبة الدلائل من حيث كونه مبينا
للفرض والوجوب أو غيره راجحا أو مرجوحا والثانی فی الاحكام الثابتة
بحسب تلك القوة كذا فی التقرير وهذا وما قبله وجه ضبطه والعمدة
فی الكل الاستقراء كذا فی التلويح وقد استفيد من قوله يشمل الكل ان الاقسام
ثمانون من ضرب العشرين فی الاربعة وهی تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة لا اقسام حقيقة ليلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها
بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم على انه لو جعل الجميع اقساما
متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فی اقسام التقسيم
الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة
ومشترك

ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانی كذا فی التلويح وذكر
القاآنی فی شرح المغنی ان المراد من الاقسام التقسيمات لان قسم الشیء حقيقة ما لا
يجتمع مع ذلك الشیء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض وذكر الهندی
عن بعض المحققين ان الاقسام فی الحقيقة تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين قسما
واطال فی تقريره وحاصله ان القسم الثالث اعنی قسم الاستعمال يكون
فی كل قسم من الاثنی عشر التی قبله فتكون ثمانية واربعين ثم القسم الرابع يكون
فی كل من الثمانية والاربعين فتبلغ مائة واثنين وتسعين ثم القسم الخامس
يكون فی كل من المائة واثنين وتسعين فتبلغ ما ذكرناه لكن بين العام والخاص
تناف فانه لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا فی البواقی
اه وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجیء جوابه
اما الخاص فكل لفظ وهو فی الأصل مصدر ثم استعمل بمعنى الملفوظ به وهو المراد
به هنا كما استعمل القول بمعنى المقول وهذا كما يقال الدينار ضرب الأمير أی مضروبه
وهو لغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان او من حروف المعانی وعلى اكثر منه
مفيدا كان او لا كالقول والكلام لكن القول اشتهر فی المفيد بخلاف اللفظ والكلام
واشتهر الكلام لغة فی المركب من حرفين فصاعدا واللفظ خاص بما يخرج من
الفم فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله كذا فی شرح الرضی واحترز به عن غير اللفظ
و وضع لمعنى احتراز عن المحرف والمهمل وما دل طبعا او عقلا والمقصود من قولهم

قوله او عقلا ای كدلالة لفظ من وراء الحائط على حياة اللافظ ا ط السراج الهندی اه هامش

قوله طبعا كدلالة أخ على تاذی الصدر اه هامش

قوله تناف ای [illegible] بين العام والخاص [illegible] كالعيون
[illegible]

وضع اللفظ جعله اولا لمعنى من المعانى مع قصد ان يصير متواطيا عليه بين قوم
فلا يقال اذا استعملت اللفظ بعد وضعه فى المعنى الأول انك واضعه اذ ليس جعلا
اولا بل لو جعلت اللفظ الموضوع لمعنى اخر مع قصد التواطئ قيل انك واضعه
كما اذا سميت بزيد رجلا ولا يقال كل لفظة بدون من شخص لمعنى انها موضوعة
له من دون اقتران قصد التواطؤ بها ومحرفات العوام على هذا البيت الفاظا
موضوعة لعدم قصد المحرف الأول الى التواطؤ وعلى ما فسرنا الوضع لم يكن محتاجا
الى قوله لمعنى لان الوضع لا يكون الا للمعنى الا ان يفسر الوضع بصوغ لفظ مهملا
كان اولا مع قصد التواطؤ اولا فيحتاج الى قوله لمعنى لكن ذلك على خلاف المشهور
من اصطلاحهم ومعنى اللفظ ما يُعنى به اى يراد بمعنى المفعول كذا فى الرضى واذا
كان المعنى مدلول اللفظ شمل المعنى كالعلم والجهل والذات كالمشخصات وبه خرج
ما وضع لمعنيين فاكثر وهو المشترك معلوم مخرج للمؤول لان معناه غير معلوم
يقينا كما ذكره الاتقانى واختلف فى اخراجه المجمل فقيل به نظرا الى ان معناه غير
معلوم للسامع وقيل لا لان معناه معلوم للواضع وصحح فى الكشف الأول لان
حكم الخاص انه لا يحتمل البيان لكونه بينا والمجمل لا يعرف الا بالبيان على الانفراد
مخرج للعام فانه وضع لمعنى واحد معلوم لكن على وجه الاشتراك بين الافراد
والمراد بقوله على الانفراد ان لا يكون لذلك المعنى الواحد افراد سواء كان اجزاء او قف
لم يكن فدخل التثنية كما فى التلويح واسم العدد تحت الخاص كالمائة فان الواضع وضعه

المجموع

للمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان جزءا من اجزائه
فيكون موضوعا للواحد بالنوع كالرجل والفرس بخلاف العام فانه موضوع لامر
يشترك فيه وحدان الكثير فيكون كل من الوحدان جزئيا من جزئياته وبخلاف المشترك
فان كلا من الوحدان نفس الموضوع له كما فى التلويح لكن ظاهر ما فى التوضيح والتلويح
والتحرير ان العدد موضوع لكثير كالعام فالمسمى متعدد فيهما لكن الأول محصور والثانى
لا وكل منهما بوضع واحد بخلاف المشترك فانه متعدد الوضع فالحق فى تعريف الخاص
انه ما وضع لواحد أو متعدد محصور ليشمل اسماء الأعداد ولذا قال فى التحرير واللفظ
ان كان مسماه متحدا ولو بالنوع أو متعددا مدلولا على خصوص كميته به فالخاص
فدخل المطلق والعدد والأمر والنهى اه وبهذا ظهر ان تعريف البديع قاصر
وهو ما دل على مسمى واحد وكذا ما فى التقويم من انه ما دل على الواحد بذاته
ومعناه والمراد بالمحصور ان يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين وبغير
المحصور عدمه وبهذا ظهر الفرق بين العدد والسموات فهى وان كانت محصورة
لكن لا بحسب دلالة اللفظ والمراد بالوضع لكثير بحسب الأجزاء ان تكون الاجزاء متفقة
فى الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم
بخلاف أجزاء زيد فانها غير متفقة فى الاسم واعلم ان كلمة كل لا تناسب التعريف
قال فى القطب فى بحث الجزئى لفظة كل انما هى للافراد والتعريف بالافراد ليس بجائز
اه ولذا اعترض المحقق الرضى على ابن الحاجب فى ذكرها فى حد التوابع بان المطلوب

في الحد بيان ماهية الشيء لا قصد حصر جميع مفرداته اه وجواب الكشف بان المشايخ
لا يلتفتون الى مثل هذه التكلفات قصور وجواب الهندي بان المطلوب في تعريف
الاشياء بحسب الاصطلاح تطبيق الافراد ممنوع والحق انه تساهل وهو اما
ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد
اي الخاص اما ان يكون خاص الجنس الى آخره فالخصوص بمعنى الخاص والضمير عائد الى
الخصوص المستفاد من الخاص والجنس عند المناطقة كلي مقول على كثيرين مختلفين
بالحقائق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والنوع كلي مقول
على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو كالانسان بالنسبة
الى زيد وعمرو والفقهاء لما كان نظرهم في الاحكام جعلوا اللفظ المشتمل على
كثيرين متفاوتين في الاحكام جنسا خاصا كانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة
والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امة او عكسه لم ينعقد
البيع واختص الرجل بالنبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وجعلوا
المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كرجل وفرس واما الاختلاف
بين العاقل وغيره فمن العوارض وقد مثل في التوضيح بالمثالين المذكورين
للاشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون
كالرجل كما في التلويح وجعلوا اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا
كزيد وانما اخره مع كونه اولى بهذا الاسم من غيره تقديما للكلي لانه جزء الجزئي

فان

فان الجزئي وهو زيد انسان ذكر فكان الانسان جزءه وقيد بتنكير انسان ورجل
لانهما انما يكونان من قبيل الخاص اذا منكرين او معرفين لا للاستغراق اذ لو كانا
معرفين للاستغراق لكانا من قبيل العام دون الخاص ذكره الهندي وحكمه
اي والمستفاد منه من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا اي يتناوله لمدلوله على وجه تنقطع ارادة
غير مدلوله عنه والقطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ
عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق
الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والمراد هنا الاعم اذ الخاص كما
يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الاول ولان احتمال
المجاز قائم وبهذا اسقط ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لانا نقول لا احتمال
لدينا في القطع بالمعنى الاعم وقد حكي خلاف في افادته القطع فعند ابي زيد
ومتابعيه يفيده خلافا لمشايخ سمرقند ورفع الخلاف القاآني بان من اثبته
اراد المعنى الاعم ومن نفاه اراد المعنى الاخص والقطع بالمعنى الاخص يسمى علم
اليقين وبالمعنى الاعم يسمى علم الطمأنينة كذا في التوضيح ولا يحتمل البيان
اي بيان التفسير لانه محتمل لبيان التغيير والتقرير وكانه نتيجة الاول اي فلا يحتمل
البيان لكونه بينا لان البيان لاثبات الظهور او ازالة الخفاء وكل موجود
وليس بمصادرة لان المدعى عدم احتماله وهو غير كونه بينا في نفسه فلا

كانا معرفين ح

يجوز الحاق التعديل اى الطمأنينة فى الركوع والسجود قدر تسبيحة الثابت
بخبر الواحد فى الصحيحين للاعرابى الذى تركها من قوله ارجع فصل فانك لم تصل
ثلاثا واسمه خلاد بن رافع كما فى فتح القدير بامر الركوع والسجود
وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه الشافعى
لان الركوع والسجود خاصان ولا اجمال فيه ليفتقر الى البيان ومسماهما يتحقق
بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه مع الاستقبال والطمأنينة
دوام على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب فوجب ان لا تتوقف الصحة عليها
بخبر الواحد والا كان نسخا لاطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا مع ان الخبر
يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله فى آخر الحديث وما انتقصت من هذا
شيئا فقد انتقصت من صلاتك كما رواه ابو داود وغيره لانه سماه صلاة
والباطلة ليست صلاة ولانه وصفها بالنقص وانما لم اذكر ابا يوسف مع
الشافعى كما فى الشروح لانهم وان نقلوا عنه الفرض يتعين حمله على الفرض العملى
وهو الواجب فيرتفع الخلاف كما فى فتح القدير لان ابا يوسف موافق لهما
فى الاصول قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاقها بهما لا على سبيل الفرض
جائز واختلف فيها فروى الكرخى انها واجبة وروى الجرجانى انها سنة
ورجح الاول فى فتح القدير لان المجاز حينئذ فى قوله لم تصل يكون اقرب
الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وقد سئل محمد عن تركها فقال
انى

أنى أخاف ان لا تجوز وعن السرخسى من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة
الى آخره ورجح الثانى فى التحرير بان تركه عليه السلام المسيء يرجح ترجيح الجرجانى
الاستنان وقيد بالاعتدال فيهما لان الاعتدال فى القومة والجلسة سنة
عندهما اتفاقا ومقتضى المواظبة الوجوب فى الكل ورجحه فى فتح القدير ولذا
صرح فى الخانية بوجوب سجود السهو بترك رفع الرأس من الركوع وبطل
شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية فى آية الوضوء لان الغسل والمسح
خاصان فاشتراط هذه الاشياء زيادة على القطعى باخبار الآحاد وهو باطل ولعله
عبر بعدم الجواز فى الاولى دون البطلان تأدبا مع ابى يوسف لانه قال بالالحاق
فيها وان حمل كلامه على غيره بخلاف اشتراط الولاء وما بعده فانه ليس
فيه خلاف لاصحابنا وانما كانت سننا فى الوضوء لان دلائلها ظنية الثبوت
والدلالة كما قالوا ان الادلة السمعية اربعة قطعى الثبوت والدلالة كنصوص
القرآن المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة التى مفهومها قطعى وبه يثبت الفرض وقطعى
الثبوت ظنى الدلالة كالآيات المؤولة وعكسه كاخبار الآحاد التى مفهومها
قطعى كالامر وبهما يثبت الوجوب وظنيهما كاخبار الآحاد التى مفهومها ظنى وبه
تثبت السنة والحرام فى مرتبة الفرض والمكروه تحريما فى مرتبة الواجب وتنزيها
فى مرتبة المندوب واعلم ان القسم الثالث انما يتحقق فى حق من لم يسمع من فى
النبى صلى الله عليه وسلم اما من سمع منه مشافهة فليس فى حقه الا الفرض الذى

تفوت الصحة بفوته لانه قطعيهما في حقه وبهذا ظهر ان استدلال صاحب الهداية
على اشتراط النية في العبادات بحديث انما الاعمال بالنيات غير صحيح لانهم صرحوا
بانه من قبيل ظني كما نبه عليه الهندي واستدل له بقوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان الاخلاص هو النية والاولى الاستدلال
بالاجماع فان العبادة بمعنى التوحيد في الآية بدليل عطف الصلاة والزكاة والطهارة
في آية الطواف بالجر عطف على الولاء اي وبطل شرط الطهارة في الطواف المستفاد
من قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لان الطواف خاص بمعنى الدوران
بالبيت فلا اجمال فيه ليلتحق خبر الواحد بيانا له وانما هي واجبة على الصحيح
لحديث الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان فهو ظني الثبوت قطعي
الدلالة لانه نهي مؤكد بالنون ولذا قلنا بوجوب الستر فيه أيضا ولذا قلنا
بوجوب الجابر اذا ترك كلا منهما لكن الجابر بترك الطهارة يختلف في طواف
القدوم صدقة في الأصغر ودم في الاكبر وكذا في طواف الصدر وفي طواف
الركن دم في الأصغر وبدنة في الاكبر واختلاف الجابر باختلاف الجناية هو
الأصل اعتبارا للمسبب على وزان سببه وقد امكن ذلك في الحج لتنوعه
الى صدقة ودم وبدنة ولم يمكن في الصلاة لانه لا جابر لنقصها الا السجود
فاستوى فرضها ونفلها واما الطهارة عن الخبث فيه فسنة لا واجبة
فلا جابر لو تركها لكنه مكروه وانما لم يلحق الخبث بالحدث في وجوب الجابر
لأن

لأن الخبث أخف بدليل ان قليله لا يمنع بخلاف الحدث وانما استوى واجبه ونفله
في جابر الطهارة لأن نفله يجب بالشروع فصار كواجبه مع ان واجبه انما وجب
بفعله ايضا وهو الصدر واعلم ان المامور به في الآية ليس الطواف بل التطوف
وهو اخص يقتضي زيادة تكلف وهو يحتمل كونه من حيث الاسراع ومن حيث التكثير
فلما فعله عليه السلام متكثرا كان تنصيصا على احد المحتملين ثم كون الركن أربعا
من السبعة انما هو أقامة للاكثر مقام الكل وفيه بحث في فتح القدير فالأجمال
فيه انما هو من جهة المبالغة لا في أصل الفعل واختار القاآني ان العدد فيه
انما ثبت بالاخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب واعلم ان المصنف
تبع فخر الاسلام في تنويع هذه المسائل على هذا الأصل اعني كون الخاص
لا يحتمل البيان وخالف صدر الشريعة ففرعها على ما سيأتي في باب البيان
من ان الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد لا تجوز لكونها نسخا وتبعه المحقق
في التحرير وله أوجه لان النص اعم من الخاص والعام كنص القراءة فاقرؤا ما تيسر
من القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الفاتحة والقول بالوجوب لا يرفع حكم الكتاب
وهو الاجزاء فلا يكون نسخا ولا يرد على القول بوجوبها وقوعها فرضا لو
قرأها لان الكلام فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما لو قرأ البقرة فانها تقع
فرضا ولم تشرع فرضا اجماعا ولا تنافي بين كون الفاتحة فرضا وواجبا لان
فرضيتها من حيث كونها قرآنا ووجوبها من حيث كونها فاتحة وعنده

تغاير الحيثيتين لا منافاة والتأويل بالأطهار في آية التربص بالرفع عطف
على شرط اي وبطل التأويل بالأطهار للقروء في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء واصله ان القرء مشترك بين الحيض والطهر فاوله
الشافعي بالطهر وأوله الحنفية بالحيض لانه لو أريد الطهر لبطل موجب الخاص
وهو ثلاثة لأن المشروع في الطلاق في الطهر فاذا طلقت فيه فاما ان لا يحتسب
من العدة فيجب ثلاثة وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب
طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك وتمامه
في التوضيح ولا يرد عليه ارادة شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات
لانه لم يقل ثلاثة اشهر ليكون من قبيل الخاص وانما هو جمع منكر عام او واسطة
وكذا لا يرد فيما لو طلقها حائضا فان الواجب ثلاث حيض وبعض لانه وجب
تكميل الحيضة الأولى بالرابعة فوجب بتمامها ضرورة انها لا تتجزى كعدة
الأمة كذا في التلويح وظاهره ان الثلاث والبعض عدة مع ان ظاهر كلامهم ان
العدة هي الثلاث وان ذلك البعض لم يحتسب لعدم اعتباره كما في الهداية
وغيرها والظاهر انه لا خلاف فان البعض الزائد انما وجب ضرورة التكميل
اذ لا يمكن التوصل الى حقيقة الواجب الا به ومحللية الزوج الثاني بحديث
العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره جواب عما اورد على الأصل السابق
من ان الخاص لا يحتمل البيان فلا يقبل الزيادة ولا النقصان وقد وقعتم
فيما

اي على قول اكثر مشايخنا البخاريين وقوله او واسطة اي بين الخاص والعام على قول العراقيين وتمامه في التحرير ذكره
اه هامش

فيما أبيتم فان حتى خاص للغاية فيفيد ان الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة ويثبت
الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم وانتم زدتم فقلتم انه مثبت حلا جديدا
فاجاب بان كونه مثبتا الحل الجديد انما هو بحديث العسيلة وهو قوله لا حتى تذوقي
عسيلته جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب
له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل فكان الحديث عبارة في اشتراط وطئه
للتحلل اشارة الى كونه محللا وبهذا ظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث فانها
في الآية غاية لعدم الحل وفي الحديث لعدم العود والتحقيق ان ما ذكره المصنف لا يصلح
جوابا للايراد بل هو مقرر له لان الايراد انكم اثبتم التحليل بالحديث زيادة على الخاص
وهو لا يجوز وانما الجواب انه لا وجه للايراد اصلا لانه ليس من باب الزيادة على
الخاص اذ ليس عدم تحليله والعود الى الحالة الأولى مما صدقات مدلول حتى
ليلزم ابطاله بالحديث فهو من قبيل أثبات ما سكت عنه الكتاب بالحديث كما
أفاده في التحرير ويتفرع على هذا الأصل اعني كون الثاني غاية او محللا مسئلة
هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث فعندهما يهدمه كما يهدم الثلاث لأنه
اذا اثبت حلا جديدا بعد الثلاث اثبته فيما دونها بالأولى وعند محمد لا يهدم
ووجهه في التحرير بان العود والتحليل انما جعل في حرمتها بالثلاث ولا حرمة قبلها
فلا يتصور ان ويطل انه اولى به فالحق الهدم والخلاف في المدخولة اما في غيرها يهدم صح
فلا هدم اتفاقا وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا

جواب عما أورد على الأصل السابق فان القطع المستفاد من فاقطعوا خاص معناه
الأبانة فلا يدل على إبطال العصمة عن المسروق وقد قلتم بابطالها عملا بالحديث
لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه فيكون زيادة على الخاص القطعي بالخبر وهو
لا يجوز وحاصل الجواب ان بطلان العصمة انما اثبتناه بخاص آخر قطعي وهو قوله
جزاء فانه مصدر جزى بمعنى كفى فلو وجب غرم لم يكف وفيه ابحاث طويلة
والحق انه لا ورود له اصلا لانه ليس من باب الزيادة على النص لان القطع يصدق
على نفي الضمان واثباته فيكون نا ما صدقات المطلق بل هو حكم آخر ثبت بتلك الدلالة
أو بالحديث كذا في التحرير والعصمة في اللغة بكسر العين السبب والحبل كذا في ضياء
الحلوم وفي علم الكلام عدم قدرة المعصية او خلق مانع غير ملجئ كذا في التحرير
وعند الفقهاء هو كون المحل حراما فالمراد ببطلانها هاهنا بطلانها حقا للعبد بالنسبة
الى السارق اذا قطع اذ لو بطلت مطلقا لصار المال مباحا فلم يقطع فيه وانما انتقلت
الى الله تعالى فصار محرما حقا لله تعالى كالميتة فلم يضمن ولم ينتقل الملك
اليه تعالى اذ لو انتقل عن العبد لم يشترط طلبه مع انه لو اختار تضمينه قبل القطع
فله ذلك ولا قطع وانما قيدنا بالنسبة الى السارق لانها لم تبطل حقا للعبد بالنسبة
الى غيره حتى لو باعها من غيره او وهبها حال قيامها صح او استهلكها غيره ضمنها
ومعنى بطلانها حقا للعبد ان العين لا تكون مضمونة على السارق ولو استهلكها
وهو ظاهر المذهب ثم بطلانها للعبد وانتقالها اليه تعالى قبيل فعل السرقة القبلية
التي

١٦

التي علم تعالى انها تتصل بها السرقة وانما تبين لنا ذلك بتحقق القطع فكان حكم الأخذ
مراعى ان استوفى القطع تبين ان حرمتها انها كانت للعبد فوجب الضمان وانما قلنا
بالانتقال الى الله تعالى بشرطه لان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء
الضمان مستندا الى وقت الأخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع وما يؤدي
الى انتفائه فهو المنتفي وبما قررناه علم انه لو قال وبطلان العصمة عن المسروق
حقا للعبد اذا قطع السارق بالنسبة اليه من حيث التضمين قضاء لكان اولى
وانما قيدنا بالقضاء لانها لا تبطل ديانة فيفتى باداء الضمان للحوق الخسران
والنقصان للمالك من جهة السارق وقيدنا بالحيثية لانه لو باعه له حال
قيامها بعد القطع صح البيع وقد قدمنا ان الملك لم يبطل للعبد ولذا قال في الايضاح
قال ابو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه لان الثوب على
ملك المسروق منه وكذا لو خاطه قميصا لا يحل له الانتفاع به كمن دخل دار
الحرب بامان واخذ شيئا من اموالهم لم يلزمه الرد قضاء ويلزمه ديانة وكالباغي
اذا اتلف مال العادل ثم تاب لم يحكم عليه بالضمان وتعذر ايجاب الضمان لعارض
ظهر اثره في حق الحكم واما ديانة فيعتبر قضية السبب كذا في فتح القدير ولذلك
اي لكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع لان الفاء في
قوله تعالى فان طلقها للتعقيب والمعطوف عليه الافتداء فلزم صحة وقوع الطلاق
بعد البائن فلو لم يقع تعطل موجب الفاء ووروده في التحرير بان قوله فان طلقها

متصل بقوله الطلاق مرتان لانها بيان الثالثة كانه قال الطلاق مرتان فان
طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تنكح واعترض افادة جواز كونه مطلقا بمال أولى
كانت او ثانية او ثالثة ولذا لم يلزم في شرعية الثالثة تقدم خلع اه وجوابه
ان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج
عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين كلتاهما او أحداهما خلع
وافتداء فاندفع ما يقال يلزمهم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين ويلزم تربيع
الطلاق ولا يضر في ذلك تصريحهم بان قوله تعالى الطلاق مرتان نزلت في الرجعي
لانه على تقدير عدم الاخذ واما مشروعية الثالثة ووجوب التحليل بعدها
من غير سبق الافتداء فثابت بالأجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة واعلم
ان البحث مبني على ان يكون التسريح بالاحسان اشارة الى ترك الرجعة واما
اذا كان اشارة الى الثالثة كما في الحديث فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لابد بعد الطلقتين من الأمساك
بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح فلا تحل له من بعد
حتى تنكح وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع كذا
في التلويح فالأولى التمسك بالحديث المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما
دامت في العدة هذا والمذكور في تفسير الجلالين وغيره ان التسريح اشارة
الى ترك المراجعة وان المراد بقوله فان طلقها الطلقة الثالثة قيد بالصريح

لانه لو قال لها بعد الخلع أنت بائن لم تقع وحاصل كلامهم هنا ما قيل :
وكل طلاق بعد آخر واقع   سوى بائن عن بائن لم يعلق
والمراد بالبائن الثاني ما كان بلفظ الكناية المفيدة للبينونة فلو خلعها ثم خلعها
لم يقع الثاني ولو خلعها ثم طلقها على مال وقع الثاني ولا يجب المال كما في القنية ولو
خلعها ثم قال أنت طالق بائن وقع الثاني وان كان بائنا لأن وقوعه بانت طالق
وهو صريح ويلغو قوله بائن لعدم الحاجة اليه لان الصريح بعد البائن بائن ولو خلعها
ثم طلقها ثلاثا وقع الثلاث وان كان الثاني بائنا بعد بائن لانه بالصريح لا بالكناية
كما في فتح القدير وصرح فيه بان البائن يلحق الصريح ويشكل عليه ما في الخلاصة طلقها
على مال ثم خلعها في العدة لا يصح اه لان هذا من قبيل لحوق البائن الصريح الا ان يحمل
عدم الصحة على عدم لزوم المال فلا اشكال   ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة
بكسر الواو وهي التي فوضت بضعها الى زوجها اي زوجته نفسها بلا مهر ومن
روى بفتح الواو على معنى ان وليها زوجها بغير تسمية المهر ففيه نظر كذا في المغرب
وذكر في التلويح انها من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح
بلا مهر أو على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف
لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد هنا هي التي اذنت لوليها ان يزوجها
من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان
الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر اه وانما وجب المهر

بنفس العقد عملا بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فان الباء لفظ خاص معناه الالصاق
واستعماله في غيره مجاز ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء اى الطلب
وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فاذا مات عنها او دخل بها وجب مهر المثل ويؤيده
الحديث المروى في ابى داود وغيره من اجتهاد ابن مسعود في امرأة مات عنها قبل الدخول
والتسمية بان لها المهر كاملا فقام معقل بن سنان وقال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله وبروع بفتح الباء والناس يكسرونها
غلطا كذا في المزهر في اللغة للأسيوطى وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد
عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم خص
فرض المهر به اى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا لان اعلاه غير مقدر
اجماعا لان التقدير اما ان يمنع الزيادة او النقصان ولما لم يبين ذلك الادنى
قدرناه بالحديث لا مهر اقل من عشرة او بالقياس على شيء معتبر له خطر شرعا
وهو اليد وهو مبنى على ان الفرض حقيقة في التقدير لغلبة الاستعمال فيه مجاز
في غيره من القطع والايجاب ترجيحا للمجاز على الاشتراك ثم اقتران كلمة على به بناء
على انها صلة الايجاب بدون التقدير لا يمنع حمله على التقدير لان تضمين الصلة
جائز كما في قوله تعالى والله على ما نقول وكيل ضمن صلة الشهادة لفظ الوكالة
لتعرف الشهادة مع الوكالة فكذا هنا ضمن صلة الوجوب لفظ التقدير ليعلم
الوجوب مع التقدير فان قيل اذا تضمنت كلمة معنى كلمة اخرى ووصلت بصلتها
لم يبق

١٠ [illegible] هكذا على [illegible] فلا [illegible] وان تبتغوا باموالكم [illegible] قد علمنا ما فرضنا عليهم [illegible]

١٦

لم يبق معناه الأول مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في بعض المواقع كما في الآية
لو أريد من قوله وكيل مطلع شاهد مع حقيقة الوكالة يلزم المحذور قلنا التضمين
ينبئ عن بقاء المعنى الأول ومنه التضمين الشعرى وهو ان يضمن الشعر شيئا من
شعر الغير ولذا أرادوا في الآية معنى الوكالة مع الشهادة وكذا في كل موضع قالوا
بالتضمين فيه ارادوا المعنيين بشهادة مواقع استعمالهم ولزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهم فان المضمن بدلالة الصلة كالمحذوف والجمع بين المنطوق والمحذوف
ليس من قبيل الجمع في شيء كذا في مدار الفحول ومنه الأمر اى ومن الخاص الامر فان
لفظ الامر وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل جزما لغة وجمعه أمور ويقال أمره أمرا
نقيض نهاه والأمر منه أمر بالهمزة ومر بغير همزة قال الله تعالى وأمر اهلك
بالصلاة كذا في ضياء الحلوم وعند النحاة ما دل على الطلب وقبل ياء المخاطبة
وعند الكلاميين بناء على انه النفسى اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
حتما وبالأخير خرج الندب النفسى والاقتضاء المذكور هو معنى الايجاب والايراد
بالكف على عكسه فانه امر ولا اقتضاء فيه وكذا الايراد لاشتراك على طرده فان الاقتضاء
موجود وليس بامر بل نهى لان المحدود النفسى لا الصيغى فيلزم ان معنى لا تترك
منه والكف وذروا البيع نهى ويدخل فيه طلب فعل كذا اذا أريد به الحال اليه اشار
في التحرير وعند الأصوليين حقيقته اصطلاحا صيغته المعلومة لأن اللائق
بهم تعريف الأمر الصيغى لا النفسى لأن بحثهم عن الدلائل السمعية وقد اختلفوا

في تعريفه فمنهم من عرفه باعتبار وجوب امتثاله لأن الكلام في خاص القرآن كما
في المغني فقال الأمر قول القائل لمن دونه افعل فشرط العلو في نفس الأمر ولم يعتبر
الاستعلاء فقط لما ذكرناه وبعضهم عرفه لأعم منه فلم يشترط العلو وانما شرط الاستعلاء
وعليه أكثر الاصوليين كما ذكره القاآني ومنهم المصنف فقال وهو قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلاء افعل فالقول بمعنى المقول هنا كاللفظ وان صح ان يكون
مصدرا لأن الأمر والنهي من قبيل الانشاء وهو قسم من اللفظ المفيد ولأن الأمر عند الاصولي
نفس الصيغة لا الطلب كما قدمناه وبهذا اندفع ما ذكره القاآني أن المراد به معناه المصدري
لا المقول كما خطر ذلك في بعض الأوهام لأن ذلك صيغة الأمر لا الأمر لانه الطلب كما ذكره
في المفتاح والكشاف ومختصر ابن الحاجب اه وهو مردود لانهم عرفوا الامر النفسي والكلام
في الصيغي وهو المقول واما القول فنفس الاقتضاء كما في التلويح وخرج بقيد القول الفعل
والاشارة وبطريق الاستعلاء الدعاء والالتماس مما كان بطريق الخضوع او التساوي
ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الأدنى للأعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب
الى سوء الأدب والفرق بين الاستعلاء والعلو ان الاستعلاء هيئة الامر من رفع صوت
وأظهار غلظة والعلو هيئة الأمر من علم ونسب وجلالة وولاية كما ذكره الهندي
وفي ضياء الحلوم العلو الارتفاع وعلا الرجل اذا ارتفع قدره واستعلى أي علا قال
الله تعالى من استعلى اه وربما يورد على التعريف ان الأمر قد يوجد بدون هذا اللفظ
فيجاب عنه بانه انما يرد ذلك ان لو كان مراده تلك الصيغة على الخصوص وليس كذلك

يعرف

يعرف ذلك ببادي الرأي بل المراد به كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه فاندفع به
أيضا ما قيل أنه غير مانع لأن هذه الصيغة قد تكون للتهديد والتعجيز كما في التلويح
لانه لا طلب فيهما والتعريف وان كان يصان عن المجاز لكن فيما لا يكون المراد ظاهرا أمّا
عند ظهوره فلا كما افاده القاآني ومن العجب ما في التلويح من الترديد بين ان يريد الامر
عند اهل العربية فلا يصح لعدم اشتراطهم الاستعلاء وبين ان يريده عند الاصوليين
فغير مانع لانها قد تكون للتهديد والتعجيز للقطع بانه لم يرد الا اصطلاح اهل الأصول
وهو مانع لانه لا طلب فيهما كما قدمناه وقوله في التلويح لو أريد من الصيغة ما
يتبادر منها عند الاطلاق يكون قيد الاستعلاء مستدركا ممنوع اذ لا يتبادر من
الصيغة الا الطلب وهو موجود مع الدعاء والالتماس فقيد الاستعلاء لاخراجهما
والحاصل ان قوله افعل في التعريف للتمثيل لا للتقييد كما ذكره الهندي فكأنه قال
الأمر اللفظ الدال على طلب الفعل استعلاء كافعل وقد حدّه في الكشف بهذا
وقال انه اقرب الى الصواب واورد على عكس التعريف قول الأدنى للاعلى افعل تبليغا
أو حكاية عن الآمر المستعلي فانه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل وأجاب
عنه في التلويح بان مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأدنى بل مقول المبلغ عنه
وفيه استعلاء من جهته واستظهر له في التحرير بانه يقال ليس القرآن قوله عليه السلام
يعني مع انه مبلغ له واورد على طرده صدورها من نائم وليست بأمر حتى زاد جماعة
في تعريفه ان يكون بقصد الامتثال ويختص مراده بصيغة لازمة ببيان

لما علم من قوله ومنه الأمر لان جعل الأمر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة
ولما لم يلزم منه اختصاص الصيغة بالمعنى تعرض للاختصاص من جانب اللفظ أيضا
بقوله بصيغة لازمة فان الاختصاص هنا من الجانبين والضمير في مراده يعود الى الأمر
باعتبار مدلوله اعني الصيغة فان الأمر مدلوله الصيغة ومدلولها طلب الفعل استعلاء
حتما والمراد منه اى المقصود منه الوجوب وهو المراد من المراد ولما كان المقصود هنا
بيان الاختصاص من الجانبين لم يكتف بقوله لازمة بل لابد ان يقول لازمة مختصة
بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا
كذا في الكشف ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ
المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من
الجانبين كما في الالفاظ المتباينة كذا في الكشف ايضا ومعناه في المشترك باعتبار
أحد المعنيين او المعاني لا باعتبار مجموع المعاني فان القرء مثلا اذا استعمل في
الحيض كان الحيض مختصا به بمعنى انه لا يستفاد الا منه وليس القرء مختصا بالحيض
لاستعماله في غيره وهو الطهر حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب
الشافعي تفريع على اختصاص الوجوب بالصيغة بمعنى ان الوجوب لا يستفاد
من غيرها فلا يستفاد من الفعل فالخلاف المذكور انما هو في خصوص المعنى لا
في خصوص الصيغة فانهم لم يخالفونا في ان صيغة افعل خاصة في الوجوب
واورد على اختصاص المعنى بالصيغة خبر الشارع كقوله تعالى والوالدات
يرضعن

يرضعن اولادهن فقد استفيد الوجوب من غير الصيغة فاجاب في التوضيح
بانه مجاز عن الأمر وانما عدل عنه الى الأخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الأخبار
يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك فاذا أريد المبالغة
في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا اه وحمله في التلويح على ما
اذا لم يكن المحكوم به في الخبر حكما شرعيا فان كان كذلك افاد الحكم الشرعي بنفسه مثل
قوله تعالى كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربا اه ومنه ولله على
الناس حج البيت والتحقيق انه لا يراد اصلا لان المقصود من قولهم ان الوجوب
مختص بالصيغة نفي استفادته من الفعل لا النفي مطلقا فجاز استفادته من غيرها حيث لم يكن
فعلا ولذا كانت المواظبة من غير ترك مع الاقتران بوعيد دليل الوجوب كما افاده ابن الهمام
في باب الاعتكاف وان لم تقترن بوعيد على قول واعلم ان الاختلاف في كون الفعل موجبا
مبني على انه يسمى امرا حقيقة اولا فالجمهور على ان حقيقته الصيغة واطلاق الأمر على
الفعل مجاز والبعض على انه حقيقة فيهما فيكون مشتركا واحتجوا على الأصل بقوله
تعالى وما أمر فرعون برشيد اى فعله لانه موصوف بالرشد وعلى الفرع بقوله عليه السلام
صلوا كما رايتموني أصلي قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة
وانما احتجوا على الفرع بعد الاحتجاج على الأصل للتنبيه على انه مع ابتنائه على الأصل
ثابت بدليل مستقل وللجمهور سبق الفهم منه الى القول المخصوص فلو كان كما قاله
البعض لم يسبق معين وقد اعتمد هذا الدليل في التحرير واما ما استدل به في

التوضيح من صحة نفي الأمر عن الفعل فمصادرة لان الخصم لا يسلم صحة النفي عنه ثم اعلم
ان محل الاختلاف فعل ليس بسهو ولا طبع ولا خاص به فان كان فلا وجوب اتفاقا
وليس بيانا لمجمل الكتاب فان كان وجب اتباعه اتفاقا للنهي عن الوصال فانه صلى
الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة بقوله ايكم مثلي اني ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني وخلع النعال بالجر معطوف على الوصال اي وللنهي
عن خلع النعال كما في المصابيح من انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه
فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت
نعليك فقال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان
رأى في نعليه قذرا فليمسحهما وليصل فيهما وقد جعل المصنف كلا من هذين
دليلا على ان الفعل ليس بموجب وليس كذلك فان الدليل الجزئي لا يصح ان يثبت
القاعدة الكلية وانما ذكرهما فخر الاسلام بيانا لمعارضة الخصم من السنة كما صرح به
في الكشف والتلويح وانما الدليل ما سبق من فهم الصيغة فقط عند الاطلاق مع ان
الهندي تعقب من تمسك بهما بان هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا
للاتباع لما اتبعت الصحابة وفهم الاتباع دليل لهم وانكاره عليه السلام لم يكن للمتابعة
بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به وكذا في خلع النعال كان مخصوصا به لاخبار
جبريل عليه السلام وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به والوجوب
استفيد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي لان الفعل جواب
عن تمسكهم

عليه السلام

دليل صح

عن تمسكهم بالحديث على ان الفعل موجب بان وجوب الترتيب مستفاد من الاول لا
من قضائهن مرتبة مع انه لا يصلح دليلا اصلا لما قدمنا من ان الدليل الجزئي لا يصح
القاعدة الكلية واعلم ان ظاهر كلام الاصوليين ان القضاء مرتبا يوم الخندق وقوله
صلوا حديث واحد وليس كذلك بل هما حديثان ولا يخفى ان الحديث الثاني ليس
على ظاهره من ايجاب كل ما وقع عليه رؤيتهم من صلاته فان ما وقعت على ما هو من
السنن والآداب وليست واجبة فهو على الندب ان اعتبرت هذه المرادة او على
الايجاب ان اعتبرت غيرهما وعلى كل حال لا يفيد المطلوب وهو وجوب الترتيب
وان قيل بانه يفيد وجوب كل ما وقع عليه الرؤية الا ما قام الدليل على خلافه من كونه
سنة او ادبا يدفع بان الترتيب من المستثنى لئلا يلزم تقديم الظني على القطعي فان
القاطع اقتضى الصحة مطلقا والظني الزم التأخير واوجب فساد ما حكم القطعي
بصحته فهو عين الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد وهو لا يجوز عندنا والحاصل
ان قول اصحابنا بان الترتيب واجب بفوته الجواز بفوته مشكل جدا او لا دليل
عليه وتمامه في فتح القدير وسمي الفعل به اي بالامر في الآية لانه اي الامر
سببه اي الفعل اي حامل عليه لانه مأمور به فاطلق المصدر واريد المفعول
جواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فانه بمعنى الفعل مجازا لا
حقيقة فلا يدل لهم وهو جواب تسليمي والا فلا نسلم انه في الآية بمعنى بل هو
بمعنى القول الخاص بدليل قوله قبله فاتبعوا امر فرعون ووصفه بالرشد لا

الفعل صح

يدل على انه بمعنى الفعل كما توهموه لأن الرشد بمعنى الصواب والقول متصف به كالفعل
وفي ضياء الحلوم الرشد بمعنى الرشاد وهو الصلاح والرشد بفتح الراء والشين بمعناه فقيل
هما لغتان مثل السخط والسخط وقيل الرشد بالضم الصلاح وبالفتح في الدين والرشيد ذو
الرشد اه وموجبه بفتح الجيم اثره الثابت به فهو والحكم والمقتضى عند الفقهاء
الفاظ مترادفة كما افاده العلامة قاسم في فتاويه وقد صرح في التلويح بان الوجوب
هو المدلول الحقيقي لمسمى لفظ الأمر وهو صيغة افعل والتحقيق ما ذكره السيرامي من ان
المدلول الحقيقي للفظ الأمر صيغة افعل والمدلول لصيغة افعل طلب الفعل استعلاء
والوجوب موجب الصيغة لأنه الأثر الثابت بها وقولهم موجب الأمر اى موجب
مدلوله والخلاف في الموجب لا في المدلول اه فقد علمت ان الضمير عائد الى الأمر باعتبار
مدلوله وان الوجوب اثر الطلب الذي هو الايجاب الوجوب اى اللزوم فهو الوجوب
اللغوي لا الفقهي فيعم الواجب القطعي والظني لأن من افراد الأمر ما ثبت بخبر الواحد
وهو ظني ولو خص بالأمر القرآني لكان معناه اللزوم القطعي لانه قطعيهما واختصاص
أفعل بالوجوب هو قول الجمهور لما تكرر من استدلال السلف على الوجوب بها
شائعا بلا نكير فاوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول ولقطعنا بتبادر الوجوب
من الصيغة المجردة فاوجب القطع به من اللغة ايضا لا الندب نفي لقول ابي هاشم
ان موجبه الندب عند الاطلاق لاستعماله فيه ولقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيئ
فاتوا منه ما استطعتم قلنا هو دليل الوجوب كذا في التحرير والاباحة نفي
لقول

لقول بعض المالكية لأنها أدنى قلنا لا طلب فيها والتوقف نفي لقول من قال بالتوقف
مطلقا فان الاشعري والقاضي توقفا في انه للوجوب او الندب وقيل بمعنى لا ندري مفهومه
واستدل الواقف بانه كونها للوجوب أو غيره انما هو بالدليل وهو منتف اذ الآحاد لا
تفيد العلم ولو تواتر لم تختلف قلنا تواتر استدلالات عدد التواتر من العلماء اهل اللسان
بها على الوجوب فثبت تواتر أنها له كذا في التحرير ولم يتعرض المصنف لمذهب الاشتراك
وفيه خمسة اقوال قيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل بينهما والاباحة وقيل للقدر
المشترك بين الأولين وقيل لما بين الثلاثة من الاذن وقالت الشيعة مشترك بين
الثلاثة والتهديد واستدل القائل بالاشتراك اللفظي بانه ثبت الاطلاق والأصل
الحقيقة قلنا المجاز خير وتعيين الحقيقي بما تقدم والقائل بالقدر المشترك وهو
الطلب بانه ثبت رجحان الوجود ولا مخصص فوجب كونه المطلوب نفيا للاشتراك
والمجاز قلنا بل بمخصص وهو ادلتنا على الوجوب مع انه اثبات اللغة بلازم الماهية
كذا في التحرير سواء كان بعد الحظر او قبله بيان للمذهب المختار عندنا وهو انه للوجوب
بعد المنع أو قبله للدلائل السابقة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وهذا
قول بعض القائلين بانه للوجوب واكثرهم انه بعد الحظر للاباحة باستقراء استعمالاته
فوجب الحمل على الغالب ما لم يعلم انه ليس منه نحو فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
ولا مخلص لنا الا بمنع صحة الاستقراء ان تم كذا في التحرير وما وقع في الشروح من
الاستدلال للاكثر بقوله فاصطادوا وللبعض بقوله فاقتلوا غير صحيح لما في

صح
عليه عند
النبي دليل وجوب
الحمل صح

فى التلويح من ان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية ولانه ثابت بالقرينة
ولا نزاع فى الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة والكلام عند التجرد
عنها ثم اعلم ان محل الخلاف امر متصل بنهى أخبارا ومعلق بزوال سبب النهى فالاول
كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها والثانى نحو فاذا حللتم فاصطادوا
لا فى الأمر المطلق وبهذا ظهر غلط من استدل بامر الحائض والنفساء بالصلاة
اذا طهرت بعد النهى عنها حال الحيض والنفاس فانه امر مطلق وليس الكلام
فيه كما افاده فى التحرير لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص دليل لكون
موجبه الوجوب لان الندب والأباحة لا يَنفيان الخيرة وبالأمر متعلق بالمأمور
وبالنص متعلق بانتفاء والمراد به قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم فالضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع
لعمومهما بالوقوع فى سياق النفى وفى امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما
صح لهما ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل تجب عليهم المطاوعة
وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما فى جميع اوامرهما بدليل وقوع النكرة فى سياق الشرط
وهو أولى من القول بوقوعه فى سياق النفى وتمامه فى التلويح وفسر الخيرة فى الجلالين
بالأختيار وجوز فى امرهم ان يكون مصدرا مضافا الى الفاعل كما فى التلويح وان يكون
مصدرًا مضافا الى المفعول فيكون مرجع ضمير لهم ومن امرهم واحدا وهو الأولى
لاتحاد مرجعهما واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون

يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم من الآية التهديد
على مخالفة الأمر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الأمر حراما وتركا للواجب
ليلحق بها الوعيد والتهديد وبهذا استغنى عن الجواب عما أورد بان امره مطلق
ولا نزاع فى كون بعض الأوامر للوجوب بان أمره عام لا مطلق لانه مصدر مضاف فيعم وتمام
فى التلويح والضمير فى امره لله تعالى او للرسول عليه السلام وهو الأظهر لانه بناء على قوله
تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا كذا فى الكشف ودلالة الأجماع
اى أجماع اهل العرف واللغة فانهم اجمعوا على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه
يطلبه بمثل صيغة افعل فدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب والمعقول
وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل له عبارة والأيجاب اعظم مقاصده فلأن
توضع له عبارة أولى والمعقول العقل وما فهمته بعقلك كذا فى ضياء الحلوم والمراد
هنا الثانى وفى الشروح هنا تطويلا لا تركتها عمدًا وان أريد به اى بلفظ امر فهو (اى المصنف اه)
محل الأختلاف وبه قال البعض وبعد بنظمه الأباحة فى الخلاف والمعروف كون الخلاف
فى الندب فقط هل يصدق انه مأمور به وقيل محل الاختلاف الصيغة وهو قول اكثر
الشارحين وسيأتى ما يبقده الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة اى قال فخر
الاسلام ان الاطلاق حقيقى مع انه موافق للجمهور بان الصيغة خاصة فى الوجوب
فاستشكل مخالفته لهم فى كونه مجازا فى غيره فانه لا شك فى تبادر كون الصيغة
فى الأباحة والندب مجازا فاولوا كلامه فمنهم من اوله بان المراد انها خاصة للوجوب

حقيقة عند التجرد وللندب والاباحة مع القرينة ودفع باستلزامه رفع المجاز وبانه
يجب في الحقيقة استعماله في الوضع بلا قرينة كما اوضحه في التلويح ومنهم من أوله
بان القسمة ثلاثية باثبات الحقيقة القاصرة فعنده اللفظ المستعمل في جزء ما
وضع له ليس بمجاز بناء على ان الجزء ليس غير الكل ولا عينه فاللفظ ان استعمل في
معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة
واليه أشار المصنف بقوله لانه اى لان كلا من الندب والأباحة بعضه اى الوجوب
اى بمنزلة جزئه فهو من باب اطلاق الكل على البعض بناء على ان كلا من المباح
والمندوب ما اذن في فعله وهو جزء الواجب فانه ما اذن في فعله ومنع من تركه
واستشكل بان المباح ما اذن في فعله وتركه والمندوب ما اذن في فعله ورجح فعله
على تركه فليست حقيقة كل منهما جزءا من الواجب ودفعه في التوضيح بان
ذلك معنى المباح والمندوب وليس الكلام فيه وانما هو في معنى كون الأمر للندب
او الأباحة للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا
فالأباحة المستفادة من الأمر جزء الأباحة أعني جواز الفعل وكذا في الندب وهو
بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وجواز الترك بحكم الأصل وتمامه في التلويح
وقيل لا اى وقال العامة لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اى لان الامر
حينئذ تعدى اصل الموضوع له وهو الوجوب واستعماله في غيره مجاز وهو
استعارة ومعناها ان تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى
الحقيقي

الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الأسد والانسان الشجاع كذا في التوضيح وحاصله
ان الثلاثة اشتركت في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع
جواز الترك على التساوي في الأباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب
والأباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون
جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فهي حقائق متباينة والمراد بالمباينة
امتناع اجتماع الأباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على
الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت وقد مر جوابه عن التوضيح ولذا صحح
ان من اطلاق الكل على البعض تبعا لفخر الأسلام ومع ذلك فالحق مذهب الجمهور
انه مجاز لان غير الموضوع أعم من ان يكون جزءا أو خارجا ولا يقتضي اى لا
يفيد مدلول الأمر وهو الصيغة اى المادة باعتبار الهيئة التكرار اى تكرار الفعل
المطلوب لانها موضوعة لمطلق الطلب لا بقيد مرة ولا تكرار لاطباق اهل العربية
على ان هيئة الأمر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب
من المادة ولا دلالة لها غير مجرد الفعل فلزم ان تمام مدلول الصيغة طلب
الفعل فقط والمرة الواحدة ضرورية للبراءة لوجود الفعل بها فاندفع به ما
ذهب اليه كثير من انها للمرة وقيل انها للتكرار ابدا الا انه تكرر في النهي فعم فوجب
في الأمر لانهما طلب قلنا قياس في اللغة بدلالة لفظ وهو لا يجوز وبالفرق بين
والنهي بان النهي لتركه وتحققه بالترك في كل الأوقات والأمر لاثباته وتحقق

بمرة واقتصر المصنف على نفي التكرار وقد جمع بين نفي العموم والتكرار فخر الاسلام
فعموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال
متماثلة في اوقات متعددة فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع
الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون
التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم والتكرار فلذا يقتصر في تحرير
المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة
افتراقهما في الجملة كذا في التلويح وذكر الاكمل في التقرير ان الظاهر ان المراد بهما شيئ
واحد لان العموم لا يتصور في الفعل الا بطريق التكرار اه وهو الحق لما سيأتي في طلقي
نفسك ان تطليقها نفسها ثلاثا ليس من عموم الفعل ولا يحتمله اى التكرار
نفي لمذهب الشافعي فانه قال الامر لا يوجب التكرار بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا
سواء كان مرة او متكررا لانه وان كان مختصرا من مصدر منكر والنكرة في الاثبات تخص
لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم والفرق بين
الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها
سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا
بالوصف كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس او لم يكن نفي لقول من
قال انه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله الا اذا كان معلقا او مخصوصا واستدل بانه
لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ فالصحيح انه ليس قول احد
من مشايخنا

من مشايخنا وانما هو قول من اثبت الاحتمال ونفي الموجب لكنه اى مفهوم الامر
يقع على اقل جنسه اى جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل
كله اى كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري أعني المجموع من حيث انه مجموع فانه
يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس من التصرفات وكثرة الاجزاء
او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على الواحدة
لانه موجبه الا ان ينوي الثلاث فتقع الثلاث ان طلقت ثلاثا لانه يحتمله فيثبت
بالنية ولا تعمل نية الثنتين اذا طلقت ثنتين فلا تقع الا واحدة لانه ليس موجبا
ولا محتملا فهو كما نوى الطلاق باسقني الماء فانه قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره
به مثل طلقي نفسك ثنتين قلنا ليس بتفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ
ولذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا
بالصيغة حتى لو قال لها طلقتك ثلاثا او واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع
وانما جعل الواحدة تغييرا ايضا لعدم دلالة الصيغة عليه لانها لمطلق الطلب
والمرة ضرورية كما قدمناه الا ان تكون المرأة أمة فيصح تطليقها ثنتين بالنية
لانه كل الجنس في حقها وفرع الهندي على هذا ايضا انه لو قال لعبده تزوج ونوى
مرة بعد اخرى لا يصح لانه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لان ذلك كل نكاح العبد
وكذا لو قال اشتر لي عبدا لا يتناول اكثر من واحد لان كل الجنس ليس بمراد
لعدم الامكان فيراد به شراء واحد وكذا التوكيل بالنكاح بان قال تزوج لي امرأة

لايملك الا واحدة ولو نوى الموكل الاربع ينبغي انه يجوز على قياس ما ذكرنا لانه
كل الجنس في حقه ولكني ما ظفرت بالنقل اه لان صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل
اى معنى المصدر بالمصدر اى بلفظه فالباء تتعلق بالطلب واللام في المصدر
بدل المضاف اليه اى بمصدر الأمر الذى هو فرد فاضرب مختصرة من اطلب منك
ضربا هكذا اقدر المصدر منكرا في التحرير والتلويح وجوز فخر الاسلام تقديره معرفا
وتعقبه الاكمل بانه اذا اقدر معرفا افاد العموم ولانه لاحاجة الى تعريفه لان الفعل مركب
من الزمان والمصدر واللام لمعنى اخر اه لكن فخر الاسلام انما جوزه دفعا لما استدل
به الشافعي من احتماله التكرار بجواز تقديره معرفا فان المعرف للجنس كالمنكر ومعنى
التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان وراكب واضافتها كاضافة
خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسيه والمثنى بمعزل عنهما أى بمكان بعيد
عن الفردية والجنسيه وتعقبه في التحرير بشيئين الأول انه لايلزم اتحاد مدلول
الصيغة واصلها يعني فجاز ان يحتمل المختصر ما لا يحتمله المطول الثاني يبعد نفي
الأعيان اذ لايقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالأعيان المتماثلة
الأجزاء كالماء والعسل فاذا صدق الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمله اه وما
تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب عما استدل به القائل بتكراره
اذا كان معلقا أو مقيدا فان التكرار في مثل هذه الأوامر انما لزم من تجدد السبب
مثبت اصل الوجوب والأمر وجوب الأداء وهما غيران واجيب بان تكرار وجوب
الاداء

لا لاحتمال الثبوت انفي لفظ بينة على ما اذا ارادها مما في المعاني وبعض صح

الأداء لايكون الا بتكرار السبب وذكر الاكمل في التقرير ان الأوجه ان يقال ما تكرر من
العبادات ليس باعتبار العدد بل باعتبار الوحدة الحكمية كالطلقات الثلاث
فان ما تكرر من الاسباب يدل على ان مسببه نوع ذو افراد كثيرة والكل مراد
بالأمر والحج لما لم يتكرر سببه لم يوجد دليل على كثرة افراده فكان المراد الواحد
الحقيقي اه ولم يجب المصنف عن الامر المعلق بالشرط فانه استدل به ايضا
نحو وان كنتم جنبا فاطهروا واجاب عنه في التحرير بان الشرط هنا علة فيتكرر
بتكررها اتفاقا لا بالصيغة واما غيره كان دخل الشهر فاعتق ففيه خلاف
والحق النفي وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا
نوى الزوج تكميل لتفريع طلقي نفسك على الخلاف السابق وحاصله انه يوجب
الثلاث على القول باقتضائه التكرار بلا نية ويحتمل الثنتين والثلاث عند القائل
باحتماله اذا نوى ولا يحتمل العدد عندمن نفى الاحتمال وان أريد استيفاء الاقوال
فلابد تصور في ان دخلت الدار فطلقي نفسك فمن قال باقتضائه التكرار عند التعليق
ملكت الثنتين والثلاث بلا نية ثم اعلم ان تفريع طلقي نفسك على هذا الأصل
ليس بصحيح وان فرعه الاكثر من الحنفية لان المتفرع تعدد الافراد لا التكرار
ولان الطلاق يتعدد والفعل واحد في التطليق ثنتين او ثلاثا فعلى ان
الافراد لازم للتكرار اعم فلايلزم من ثبوت التكرار واحتماله ثبوته الا فيمن
التكرار ولا من انتفائه انتفاؤه فالحق ان طلقي نفسك متفرع عندنا على مسئلة

أخرى هي ان صيغة الأمر لا تحتمل التعدد المحض لافراد مفهومها عندنا خلافا
للشافعي كما افاده في التحرير وبهذا ظهر ان العموم لا يفارق التكرار وهو ما وعدنا
به وفرعوا على ان المصدر لا يحتمل التعدد لو حلف لا يشرب ماء انصرف الى اقل
ما يصدق عليه ولو نوى كون مياه الدنيا صح فلا حنث ابدا الا انه محل الجنس
ولو نوى كوزا لا يصح وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا فانه دال على المصدر وهو
سرقة وهو فرد لا يحتمل العدد المحض حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة
واحدة لانه لو اريد كل السرقات لم يقطع الا بعدها ولا يعرف الا بموته
وهو منتف اجماعا فتعين الفرد الحقيقي وبالفعل الواحد لا تقطع الا
يد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا فلم تبق اليسرى مرادة فلا
تقطع ابدا وانما تقطع رجله اليسرى في الثانية بالسنة ولا قطع بعدها اصلا
بل يحبس الى ان يموت وتحقيقه ان النص مؤول اذ حقيقته قطع اليدين بسرقة
واحدة صرف منه الى واحدة هي اليمنى بالسنة وقراءة ابن مسعود والاجماع
فظهر ان المراد انقسام الآحاد على الاحاد اي كل سارق اقطعوا يده اليمنى
بموجب حمل المطلق عليه فلو فرضت السرقة علة لم يتكرر الحكم بتكررها لتعذر
لفوت محل الحكم في الثانية بخلاف الجلد في الزنا لبقاء المحل وهو البدن وقيد اسم
الفاعل بكونه دالا على المصدر لان اسم الفاعل علما كالحارث لا دلالة له على المصدر

وقد

وقد عدل في التوضيح عن استنباط هذه من مصدر اسم الفاعل واستنبطها
من مصدر اقطعوا وهو القطع ظنا ان اسم الفاعل كالسارق عام وعمومه يقتضي
عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة
المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا كذا في التلويح تنبيه اذا أمر
الآمر بفعل مطلق نحو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن
المطابق للماهية الكلية المشتركة لا أن الماهية هي المطلوبة وهو المختار لان الماهية
الكلية يستحيل وجودها في الأعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف
الأجماع وذكر العضد انك اذا وقفت على الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء
ولا بشرط شيء علمت ان المطلوب الماهية من حيث هي هي لا بقيد الجزئية ولا
بقيد الكلية ولا يلزم من عدم اعتبار احدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل
بل موجود في ضمن الجزئيات اه وتمام التحقيق في حاشيته للتفتازاني ورجح في
المواقف ان الماهية المطلقة وهي الماهية لا بشرط شيء لها وجود في الخارج لان الخارج
الاعم موجود في الأخص كالانسان في زيد وحكم الأمر نوعان اي وصفة المأمور
به فهو تقسيم للحكم الشرعي اعني الواجب بالأمر فالحكم بمعنى الوصف والأمر بمعنى
المأمور به وليس هو تقسيما لنفس الحكم كما اشار اليه الاكمل وانما لم يذكر الاعادة
كغيره لانها وان كانت واجبة لكن لا بالأمر والكلام فيما وجب بالامر وهي جابرة
بمنزلة سجود السهو وعرفها في التحرير بانها فعل مثل الواجب في الوقت لخلل غير

الفاسد وعدم صحة الشروع وتقييده بالوقت ينفي الاعادة خارجه وقد اوضحناه
في البحر الرائق في شرح كنز الدقائق اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر اى ايقاع
الحالة المخصوصة التي يثبت بالامر لزوم ايقاعها على المكلف وتحقيقه ان للفعل معنى
مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة ونفس الوجوب
الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب الاداء الثابت بالخطاب
هو لزوم ايقاع تلك الحالة والاداء المتعلق باختيار المكلف ايقاعها فالمراد بالتسليم
الايقاع وبعين الواجب بالامر الحالة المخصوصة وقول صاحب التلويح المراد بالثابت
بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به معناه ما علم لزوم اثباته بالامر لا ما
علم لزوم ثبوته بالامر وهذا لان لزوم الاثبات وجوب الاداء وهو بالامر ولزوم
الثبوت نفس الوجوب وهو بالسبب والحاصل ان الحالة المخصوصة تتصف بنفس
الوجوب نظرا الى لزوم وقوعها وتتصف ايضا بوجوب الاداء نظرا الى لزوم ايقاعها
فالموصوف بهما واحد بالاعتبارين وتلك الحالة لما كانت كالموجودة في نظر الشرع
لا يلزم اتصاف المعدوم بالامر الموجود لكن الوقوع لما كان اثر الايقاع فالقول
بلزوم الوقوع دون لزوم الايقاع كما في المعذور مشكل كذا ذكره يحيى السيرامي
وقيد بالعين احترازا عن تسليم المثل كما سيأتي وقيد بالواجب لاخراج النفل
فلا يتصف بالاداء والقضاء وعبر في التوضيح بالثابت قال ليشمل النفل بخلاف
القضاء فان الكل عبروا بالواجب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن
بالترك

بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار واجبا فيقضى كذا في التلويح مع ان
الفقهاء اطلقوا القضاء على ما ليس بواجب فقال في الكنز وقضى التي قبل الظهر
في وقته قبل شفعه فان كان ذلك الاطلاق حقيقيا فيعبر بالعبادة بدل الواجب
كما اشار اليه في التحرير والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض ايضا وهو اللازم وهو أعم
من ان يكون ثبوته بصريح الأمر او ما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ولم يعتبر المصنف التقييد بالوقت ليعم اداء الزكاة والامانات والمنذور والكفارات
مما ليس بموقت وحاصل التعريف ان الاداء فعل الواجب بالامر ولو قال كغيره فعل
الواجب في وقته المقيد به العمر وغيره لكان اولى ليكون قوله في وقته مخرجا للقضاء
بناء على انه عين الواجب أيضا كما سيأتي ولو قال الكل ابتداء فعل الواجب لكان
اولى لانه بالتحريمة فقط في الوقت يكون اداء وبركعة عند الشافعي فلا يشترط على
المذهبين فعل جميع الواجب في الوقت لكونه اداء كما افاده في التحرير وقضاء وهو
تسليم مثل الواجب به اى بالأمر ففرق بينهما بان الاداء فعل الواجب والقضا فعل مثله
وهذا انما يتجه على القول بان القضاء لم يجب بالامر الأول وانما وجب بامر جديد
لانه حينئذ مثله لا عينه واما على الصحيح فالقضاء فعل الواجب ايضا لكن الاداء
فعله في وقته والقضاء فعله بعده كما افاده في التحرير وقد ناقض المصنف نفسه
لانه صحح انه بالامر الاول وعرفه بما يفيد انه بامر جديد واذا كان القضاء فعله بعده
ففعل مثله بعده خارج كفعل غير المقيد من السنن والمقيد كصلاة الكسوف وكذا

فعل الحج بعد افساده ليس قضاء حقيقة اذ ليس بعده وتسمية الفقهاء
له قضاء مجاز وتضيقه بالشروع لا يوجب كونه قضاء كالصلاة بعد افسادها
ويستعمل احدهما مكان الاخر مجازا اى مجازا شرعيا التباين المعنيين مع
اشتراكهما فى تسليم الشيء الى من يستحقه وفى اسقاط الواجب كقوله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم وكقولك اديت الدين قيد نا بالشرعى لانه
بحسب اللغة القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام
والاحكام والاداء مجاز فى تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء
فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل كذا فى التلويح حتى يجوز
الاداء بنية القضاء وبالعكس تفريع غير صحيح ولذا تركه فى التوضيح لان
الكلام فى اطلاق لفظ على معنى وليس ههنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان
فكذلك لانه حينئذ اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه واما جوازه
فباعتبار انه أتى باصل النية ولكن اخطأ فى الظن والخطأ فى مثله معفو كما افاده
فى الكشف والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين يعنى يجب بالامر
الأول وهو المختار عندنا خلافا للبعض اى لبعض اصحابنا فلا ينافيه
انه قول اكثر الاصوليين فعندهم الأمر بفعل فى وقت معين لا يقتضى فعله فيما بعد
ذلك الوقت لا اداء ولا قضاء فلو ثبت قضاء فبامر جديد نحو من نام عن
صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها للقطع بعدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم
يوم

يوم الجمعة ولو وجب به لاقتضاه ولو اقتضاه لكان اداء ولكان بمثابة صم اما يوم
الخميس واما يوم الجمعة فكانا سواء وللمختار مقتضاه امران الصوم وكونه فيه
فاذا عجز عن الثانى لفواته بقى اقتضاء الصوم لا فى الجمعة ولا فى غيرها وانما يلزم
ما ذكر لو اقتضاه فى الجمعة نعم لو اقتضى فواته ظهور بطلان مصلحة الواجب
ومفسدته سقط للمعارض الراجح وهو بعيد اذ عقلية حسن الصلاة ومصلحتها
بعد الوقت كقبله وغاية تقييده به لزيادة المصلحة فيه وقولهم لو لم يكن الوقت
قيدا فيه داخلا فى المأمور به لجاز التقديم مندفع بان الكلام فى الواجب ولا
واجب قبل التعلق كذا فى التحرير واعلم ان هذه المسائل مبنية على ان المقيد
هو المطلق والقيد وهما شيئان كما فى التعقل والتلفظ او ما صدقا عليه وهو
شيء واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد وهو نظير الى التركيب من الجنس
والفصل وتمايزهما فى العقل او فى الخارج كذا ذكر العضد وحاصله ان اختلافهم
هنا مبنى على اختلافهم فى اصل وهو ان المطلق والقيد بحسب الوجود شيئان
او شيء واحد واختلافهم فى هذا الأصل ناظر الى اختلافهم فى اصل آخر
وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج
او بمجرد العقل فان قلنا بالأول كان المطلق والمقيد شيئين لانهما بمنزلة
الجنس والفصل وان قلنا بالثانى وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا
ذكره التفتازانى فى حاشيته وبه يترجح قول بعض اصحابنا وذكر الاكمل فى

شرح ابن الحاجب والحق ان كونه قضاء يقتضي بان تكون نسبته الى الأمر الأول
انسب ولا يخفى على المتأمل المنصف اه واختلفوا في ثمرته فقيل في الصيام
المنذور المعين يجب قضاؤه على المختار لا على قول البعض وقيل القضاء اتفاقي
فلا ثمرة له في الفروع فنسنده الى الأمر الاول وهم يطالبونه بالامر الجديد
ويمكنهم القياس على الصلاة فان القياس مظهر لا مثبت فرجع الى الأمر
الجديد ومحل الاختلاف بمثل معقول اما بمثل غير معقول فبامر جديد
اتفاقا واشار بقوله بما يجب به الاداء الى ان الكلام في الامر لا في السبب
وبه سقط ما قيل ان الوقت اذا ضاق كان الجزء الاخير هو السبب واذا خرج
الوقت كان كله هو السبب فقد اختلف السبب ومع ذلك فالباقي بعد خروج
الوقت نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان الاداء بعده ممتنع والتكليف
بالممتنع ممتنع وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب
بسبب آخر جوابه عما نوقض به الأصل السابق وهو نذر اعتكاف رمضان
اذا لم يعتكف فانه يجب بصوم جديد ولم يوجبه النذر فكان القضاء بغير ما
أوجب الاداء والا فيبطل كقول ابي يوسف والحسن وتقرير الجواب ان النذر
أوجب صوما مقصودا وامتنع ظهوره لخصوص ذلك المانع وهو شرف
الوقت فعند عدمه ظهر اثره فلزم ان لا يقضي في رمضان آخر ولا في واجب

سوى

سوى قضاه رمضان الأول لانه خلف عنه وقد جعلوا السبب الأول هنا
النذر مع ان الكلام في الامر وجوابه ان كون السبب النذر كناية عن وجوبه
بالنص الدال على وجوب المنذور وتعبيرا باللازم عن الملزوم وشهر
~~وشهر~~ رمضان بالاضافة هو العلم ورمضان محمول على الحذف للتخفيف
ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة
انسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر
رجب وشهر شعبان كذا في التلويح والاداء انواع تقسيم له مع التعميم في
المعاملات وحاصل ما ذكره فخر الاسلام هنا ان المأمور به اما اداء أو قضاء
ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر أو غير محض ان كان فتصير أربعة
ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لأن الاداء المحض ان
كان مستجمعا لجميع الأوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض
اما ان تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا تعقل فقضاء بمثل غير
معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة ثم كل من الستة اما ان تكون في حقوق
الله او حقوق العباد تصير اثني عشر قسما وبهذا عرفت ان الكامل والقاصر قسمان
للاداء المحض لا لمطلق الاداء كما فعل المصنف لانهما لو كانا قسمين لمطلق الاداء
لكان حاصرا بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد
جعله قسيما لهما ولو قال المصنف الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه

بالقضاء لكان أظهر كما لا يخفى كامل وهو كما قدمنا ان يؤدي بجميع الاوصاف
المشروعة من الواجبات والسنن والمندوبات وقاصر وهو ان يخل بشيء من
المكملات وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بجماعة مثال الكامل يعني فيما شرعت
فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة
صفة قصور بمنزلة الأصبع الزائدة والمراد ان يؤدي كلها بجماعة ليكون كاملا
والصلاة منفردا مثال للقاصر لفوت المكمل وهو الجماعة وسكت عن المسبوق
وقال في التوضيح والمسبوق منفرد يعني فيكون اداؤه قاصرا لكن اختلف في محل
قصوره فقيل انه فيما سبق به فقط لا في كل صلاته ويشهد له قول الفقهاء المسبوق
منفرد فيما يقضي الا في اربعة كما ذكره في التبيين اي فيما يؤديه بعد فراغ الامام فاطلاق
القضاء مجاز ويلزم منه ان البعض المؤدى بالجماعة اداؤه كامل وقيل القاصر اداء الصلاة
كلها لا ما يقضيه فقط فيكون القصور متفاوتا فهو في صلاة المنفرد ازيد منه
في صلاة المسبوق ولعله الاوجه لفوت المكمل في بعضها فاتصفت كلها بالقصور
وجزم الأصوليون بان ما يقضيه هو البعض الأول والفقهاء فصلوا فقالوا
ان ما يقضيه اول صلاته في حق القراءة وآخرها في حق التشهد وبنوا عليه احكاما
مذكورة في فتح القدير وغيره وفعل اللاحق بعد فراغ الأمام مثال للاداء
الشبيه بالقضاء ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات
ما التزمه مع الأمام فهو يقضي ما انعقد له احرام الأمام من المتابعة له والمشاركة

معه

٣١

معه بمثله لا بعينه لعدم كونه خلفه حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء
مع الأمام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة
كالاداء مع الأمام فصار كانه خلف الأمام حكما ولذا لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولو
تبدل اجتهاده في القبلة الى غير جهة الأمام بعد فراغ الأمام تفسد كالمقتدي
حقيقة وانعكست الأحكام المذكورة في المسبوق لكونه منفردا وانما لم يسجد اللاحق
لسهو الأمام معه بل يقوم للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد الختم لما ذكرناه في البحر
الرائق شرح كنز الدقائق ولما كان اداء باعتبار الأصل قضاء باعتبار الوصف
جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء وقد عرف الاصوليون المسبوق
بمن لم يدرك اول صلاة الأمام اي الركعة الأولى من صلاته واللاحق بمن ادرك
الأول وفاته الباقي بعذر ويرد عليه المسبوق اللاحق فالأولى ان يعرف اللاحق
بانه من فاته شيء من صلاة امامه بعد ما دخل معه ليشمله كما في فتح القدير
ويرد عليه ايضا المقيم المقتدي بالمسافر فانه بعد سلام الأمام لاحق ولذا اثبتت
أحكام اللاحق في حقه من انه لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولا يقتدى به كما
ذكره قاضيخان وغيره مع انه ما فاته شيء من صلاة الأمام الا ان يقال انه ملحق
به لانه مقتد تحريمة لا فعلا كاللاحق لا انه من افراده حقيقة ولم يتعرض
الأصوليون للمسبوق اللاحق هل فعله اداء قاصر او شبيه بالقضاء وكلام
الفقهاء يقتضي ان يكون قضاؤه لما سبق اداء قاصرا فيتغير فرضه بنية

الاقامة كالمسبوق من كل وجه وقضاؤه لما فاته بالعذر شبيه بالقضاء فلا
يتغير فرضه فيه فانهم قالوا فيمن فاتته الركعة الأولى ثم اقتدى ثم نام في الثلاثة
ثم استيقظ فيه بعد فراغ الأمام انه يبدأ في القضاء بالركعات الثلاث التي نام فيها
على سبيل الوجوب عند نا ثم بما سبق به وهي الأولى فيأتي بركعة لا يقرأ
فيها ويقعد متابعة لأمامه ثم يقوم فيأتي بركعة لا يقرأ فيها لانها ثانية ثم باخرى
لا يقرأ فيها ويقعد متابعة لأمامه ثم باخرى يقرأ فيها ويقعد للختم كما في فتح القدير
حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة يعني لو كان مسافرا مقتديا بمسافر فيبني
على ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر
فهو تفريع على كون فعله شبيها بالقضاء وتعقبه الهندي بانه مؤد حقيقة
وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهة القضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا
لأمر العبادة ورد بانه لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا
يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية واعلم ان عدم التغير بنية الاقامة مفرع
في كثير من كتب الفقه كفتح القدير والبزازية على كون اللاحق له حكم المقتدي
وهو مشكل لان المقتدي حقيقة وهو المدرك يتغير فرضه بنية الاقامة كما
في الخلاصة والصواب ما علل به في الخلاصة من ان اللاحق في الحكم كانه خلف
الأمام فاذا فرغ الأمام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الامام فكذا في حق
اللاحق

اللاحق لهذا المعنى اهـ ولهذا المعنى قيد المصنف بقوله بعد فراغ الأمام لان
فعل اللاحق قبل فراغ الأمام ليس شبيها بالقضاء ولذا يتغير فرضه بنية الاقامة
كما في التوضيح فهو كما لو نواها في اثناء صلاته ثم خرج الوقت والأول كما لو نواها
بعد خروج الوقت في اثنائها ولو حذف المصنف النية وقال حتى لا يتغير بالاقامة
لكان اولى ليشمل دخول مصره بلا نية ونية الاقامة في موضع صالح لها
ولذا قال في التنقيح ثم أقام وقال في التوضيح اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية
الاقامة في غير مصره وانما ترك المصنف التقييد بكونهما مسافرين كما في اكثر
كتب الأصول للعلم به لان القابل للتغير فرض المسافر واما كون الامام مسافرا
فلان الأمام لو كان مقيما لزم المسافر المقتدي الأتمام بالتبعية فلا يتصور فيه
التغير بالاقامة ما دام مؤتما وكذا التقييد بكونه لم يتكلم لظهور انه اذا تكلم بطلت
وخرج عن كونه لاحقا فلا يكون موضوع المسئلة فلا يحتاج الى اخراجه وقيد
باللاحق لان هذا المسافر لو كان مسبوقا تغير فرضه بنية الاقامة بعد فراغ الامام
لانه ليس شبيها بالقضاء وعلى طريق الفقهاء لانه منفرد فيما يقضي كما قدمناه
ومما يوضح الفرق بينهما ما في الأيمان لو علق العتق بصلاته الجمعة مع الأمام لم
يحنث اذا كان مسبوقا ولو لاحقا حنث كالمدرك كذا في الكشف ومنها
اي من انواع الاداء في حقوق العباد ولو قال وكذلك في حقوق العباد لكان
اظهر لان المراد ان الاداء ثلاثة في حقوقهم ايضا كامل وقاصر وشبيه بالقضاء

رد عين المغصوب مثال للاداء الكامل والمراد رده على الوصف الذى ورد
عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب باوصافه ولو قال تسليم عين الحق ولو حكما
لكان أفود ليشمل رد المغصوب وتسليم المبيع الى مشتريه على الوصف الذى ورد
عليه وهو فيهما تسليم الواجب حقيقة وتسليم به لا الصرف والمسلم فيه وهو فيهما
عين الواجب حكما اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان
الشارع جعل المؤدى عين الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فيهما قبل
القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال
موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها
ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع
جعله عين الواجب فالمؤدى عين الواجب حكما ومثل له حقيقة الا القرض فانه
مثل حقيقة وحكما لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض
يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون
لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون
فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت
وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير ما ثبت فى ذمة رب الدين
والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين
قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تأدية القرض
قضاء

قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل كذا فى التلويح وهو كلام حسن لو لم يلزم
عليه مفسدة من جهة الأحكام فانه على ما قرره من ان المؤدى عين ما [illegible] لم يبق
فى ذمة المديون شيئ فيلزم ان رب الدين لو وهب الدين بعد قضائه او ابرأه براءة
اسقاط عنه لم يصح ولم يلزم رب الدين شيئ والمنقول فى الذخيرة فى البيوع انه
يصح ويلزم رب الدين ان يرد ما قبضه معللا بان الدين باق فى ذمة المشترى بعد القضاء
لانه لم يقبض عين الواجب حتى لا يبقى فى الذمة انما قضى بمثله فبقى ما فى ذمته على
حاله الا ان المشترى لا يطالب به لان له على البائع مثل ذلك بالقضاء فلو طالب
البائع المشترى بالثمن لكان للمشترى مطالبته أيضا فلا تفيد مطالبة كل منهما
فعلم ان الثمن باق فى ذمة المشترى بعد القضاء اه وهو يقتضى ان قضاء الدين
ليس باداء اصلا اذ لو كان اداء لسقط الواجب به وقد اتفق الاصوليون على
انه اداء وقد صرح الفقهاء فى كتاب الوكالة ان الوكيل بقبض الدين وكيل بالمبادلة
وفرعوا عليه انه وكيل بالخصومة بخلاف الوكيل بقبض العين وصرح الولوالجى فى
فتاواه بان الوكيل بقبض الدين لو اقر به بعد موت موكله لا يقبل الا ببينة لانه اقرار
بما يوجب الضمان على الميت لما فيه من المبادلة فهذا كله يقتضى انه ليس اداء
والحق ان فيه معنى اخذ عين الحق ومعنى المثلية وهى المبادلة والأصوليون
نظروا الى الأول والفقهاء تارة نظروا الى الأول بدليل جواز الاخذ بلا قضاء
ولا رضا اذا كان من جنس حقه وبدليل ان للشريك مشاركة الشريك فى المقبوض

وتارة نظروا الى الثانى كما فى الوكالة وصحة الابراء والهبة عملا فى كل موضع بما يناسبه
لخصوص دليل فلا اشكال والله سبحانه الموفق ورده مشغولا بالجناية مثال
للاداء القاصر ولو قال وتسليمه لا على الوصف الذى وجب تسليمه عليه لكان أولى
ليشمل ما سبق من الاقسام الغصب والبيع والصرف والمسلم فيه وليشمل تسليم
العين معيبا باى عيب كان من جناية اودين أوحبل أومرض اوزيافة فى الدين
وفائدة كونه اداء انه لو هلك فى يد مالكه برئ الدافع حتى فى الزيوف اذ لا مثل
للوصف منفردا الامتناع قيامه بنفسه وخالف ابو يوسف فقال له ان يرد مثل
المقبوض ويرجع بالجياد واعتمده المشايخ فى الفروع استحسانا لان المقبوض دون
حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة
التادية الى الربا فيرد مثله وفائدة قصوره انه لو تلف عند مالكه بسبب ذلك
الوصف كان له الرجوع على من حدث الوصف عنده فلو بيع فى الدين أوقتل
بتلك الجناية أودفعه الى وليها ففى الغصب يرجع عليه بالقيمة وفى البيع يرجع المشترى
على البائع بالثمن وكذا اذا رد المغصوبة حاملا فولدت وماتت فعند الامام الشغل
بالجناية فى البيع بمنزلة الاستحقاق وعندهما بمنزلة العيب فلا يرجع المشترى
بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرامه فيرجع بتفاوت
ما بين القيمتين من الثمن وبهذا التقرير علمت ان محل الخلاف فى الشغل بالجناية
دون الدين وفى المبيع دون المغصوب كما لا يخفى وفائدة الاختلاف أيضا تظهر
فى

فى مسائل مذكورة فى آخر خيار العيب من التبيين واطلق فى الجناية فشمل القتل وقطع
الطريق والردة والنفس والطرف كما لو سرق عند البائع فقطعت يده عند المشترى
فان له ان يرده ويسترد الثمن وادهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء مثال
للشبيه بالقضاء وفى عبارته تساهل فان الأمهار ليس من الاداء اصلا وانما
التسليم هو الاداء فلو قال وتسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد شرائه لكان أولى
وكذا لو قال بعد ملكه لكان أولى لانه لا فرق بين الشراء والهبة والميراث فهذا
التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه المستحق لها بالتسمية شبيه
بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة وهو حديث
بريرة هو لها صدقة ولنا هدية وزاد صدر الشريعة وبالمعقول وقرره بما
حاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيئ ومن وصف مملوكية لان
الشيئ الذى حكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض
الآخر انما هو الشيئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء
وتعقبه فى التلويح بان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة
بالحل والحرمة هو ذلك الشيئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب
تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالأولى التمسك بالسنة
اه وقد يقال ان كلا من الاعتبارين عقلى صحيح لكن ما اعتبره صدر الشريعة
وافقه السنة فكان متعينا فبطل الآخر حتى تجبر على القبول تفريع على

كون التسليم اداء لانه عين حقها المسمى واشار الى انه يجبر أيضا على الأداء
اذا طلبته بعد ملكه لما ذكرنا مع قيام موجب التسليم وهو النكاح وبهذا القيد
اندفع ما اورد عليه من انه لو باع عبداً فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا
لا يجبر على تسليمه ثانيا لانفساخ البيع بعد اجازة المستحق بخلاف النكاح لا
ينفسخ وينفذ اعتاقه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء ولو
قال وينفذ تصرفاته قبل تسليمه دونها لكان اولى اذ لا فرق بين العتق
والكتابة والبيع والهبة وغيرها ولم ينقض ما يقبل النقض كالبيع لحقها لانه
لو نقض لبطل حقه لا الى خلف ولو لم ينقض لبطل حقها الى خلف وهو القيمة
والابطال الى خلف اهون بخلاف تصرف المشتري في الدار المشفوعة فانه ينقض
لحق الشفيع لانه وان بطل حق المشتري بطل الى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض
بطل حق الشفيع لا الى خلف واما الراهن اذا تصرف فانه لا ينقض وانما يوخر
النفاذ لحق المرتهن اذ لا ضرر كذا في الكشف واشار بكون تسليم العبد
شبيها بالقضاء ان العبد مثل المسمى حكما فيتفرع عليه انه لو قضى القاضي في الصورة
المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملكه ثانيا لا يعود حقها في العين
فلا يجبر على التسليم ولا هي على القبول لانتقال حقها الى القيمة بالقضاء ولو كان
له حكم المسمى بعينه لعاد حقها اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب
اذا ظهر بعد القضاء بقيمته بقول الغاصب مع يمينه ولم يصور المصنف
المسئلة

المسئلة بكون المهر المسمى اياها كما في التنقيح لعدم الفائدة بذلك التقييد كما
لا يخفى والقضاء انواع يعني كالاداء ولو قال محض وغيره والمحض نوعان
لكان اولى كما تقدم بمثل معقول وهو ان تعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول
اي غير مدرك بالعقل لا ان العقل ينفيه وقدمنا ان المعقول يطلق على ما
فهمته بعقلك وهو المراد هنا وما هو في معنى الاداء كالصوم للصوم
مثال للقضاء بمثل معقول وقد اتفق الكل هنا على هذه العبارة حتى ابن
الهمام في التحرير مع انا قدمنا عنه ان كون القضاء مثلا انما يتجه على انه بامر
جديد واما على الصحيح فهو عين الواجب لا مثله فتعين ان تكون هذه
العبارة مبنية على القول الضعيف او يكون ذلك مجازا ولم أر من نبه عليه
هنا والفدية له اي الصوم مثال للقضاء بمثل غير معقول لانا لا نعقل المماثلة
بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان معنى الصوم اتعاب النفس بالامساك
ومعنى الفدية تنقيص المال وان كان بينهما مماثلة باعتبار انه لما صرف
طعام اليوم الى المسكين فقد منع النفس عن الارتفاق به فكانه لم يطعمها
لكنا لا نعقلها فاثبتناها اما بالنص او الاجماع والفدية لغة الفداء
كما في ضياء الحلوم وفي الشرع هنا قدر طعام مسكين لقوله تعالى فدية
طعام مسكين اي هي قدر طعام مسكين كما في الجلالين وعند الفقهاء
التمكين من طعام مسكين لان الاحكام لا تتعلق الا بالافعال وانما عبرنا

بالتمكين دون التمليك لما ان الاباحة كافية فيها وهي اكلتان مشبعتان بخلاف
صدقة الفطر وعند ناقدر طعام مسكين نصف صاع من بر أو زبيب أو صاع
من تمر أو شعير او قيمة ذلك ولو قال والفدية له عند العجز يعنه عجز استمر الى
الموت لكان اولى ولذا قال في الهداية ولو قدر على الصوم بطل حكم الفداء لان
شرط الخلفية استمرار العجز اه اى هنا لا في كل خلف فلا يرد التيمم فانه خلف ولا
تبطل الصلوات المؤداة به اذا قدر على الاصل ثم اعلم ان الفدية انما تكون خلفا عن
صوم هو اصل بنفسه كقضاء رمضان والمنذور المعين اما صوم الكفارات فلا
تكون الفدية خلفا عنه في حق الشيخ الفاني لانه بدل عن غيره والبدل لا يكون له
بدل كما عرف في فتح القدير وقضاء تكبيرات العيدين في الركوع مثال للقضاء
الشبيه بالاداء فانه قضاء باعتبار فوت موضعه وهو القيام شبيه بالاداء باعتبار
ان للركوع شبهة القيام باعتبار بقاء الاستواء في النصف الاسفل ولو زاد لمدرك
الامام فيه ما دام راكعا لكان اولى لان الامام اذا سهى عنها فركع ثم تذكر لا يأتي
بها فيه بل يعود الى القيام اتفاقا لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهته
حتى لو كان المسبوق يرجو ادراكه فيه لو اتى بها قائما فانه يأتي بها قائما كذا
في الكشف وانما شرطنا بقاء الامام راكعا لان ان رفع الامام رأسه سقط عنه
ما بقي من التكبير تقديما للمتابعة المفروضة على الواجب والقومة لم تكن محلا
له لا اداء ولا قضاء لانها للفصل وقيد بالركوع لانه لو ادركه في القومة لا يقضيها
فيه

فيه لانه يقضي الركعة مع تكبيراتها كذا في فتح القدير وقد علم من هذه المسئلة ان
المسبوق يقضي الاذكار قبل فراغ الامام بخلاف الفعل وقد صرحوا به وقالوا
انه يكبر برأي نفسه لانه منفرد فيما يقضي وقالوا انه لا يرفع يديه هنا تقديما
لسنة الوضع على الركبتين لانه في محله على سنة الرفع لانه في غير محله وقيد بالعيد
لانه لا يأتي بتكبيرة الافتتاح والركوع فيه ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط
جواب عن سؤال نشأ من كون الفدية قضاء بمثل غير معقول فانه يقتضي ان ما
لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وقد قالوا بذلك في الوقوف بعرفة ورمي
الجمار وتكبيرات التشريق وتعديل الاركان فانه لا تقضى لعدم النص وخالفوا
ذلك في صلاة الشيخ الفاني العاجز عنها فاوجبوا الفدية لها عند الايصاء بها
ولا نص انما النص في الصوم وهو غير معقول فلا يقاس عليه وتقرير الجواب
ان الوجوب للاحتياط لا بالقياس ولا بالدلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية
كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في
الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة
مندوبة تمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولذا قال محمد
في الزيادات في فدية الصلاة تجزئه ان شاء الله كما قال في تبرع الوارث بالاطعام
للصوم والصلاة بخلاف ايصائه به عن الصوم فانه جزم بالاجزاء كذا ذكر الاصوليون
فمنعوا الالحاق بالشيخ الفاني دلالة وقياسا وخالف الفقهاء فقالوا بالالحاق

دلالة فانهم الحقوا به من مات وعليه صيام بمرضه أو سفره وقد أوصى بالأطعام
فانهم قالوا بالوجوب على الولى ونصرهم فى فتح القدير بان كلام الأصوليين انما
يصح فى علة غير منصوصة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لأن
ترتيب الحكم على المشتق نص على علية مبدأ الاشتقاق وان لم يكن من قبيل
الصريح عندنا بل بالاشارة وقد قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اى لا يطيقونه
اهـ وجوابه انه لم يقع الاتفاق على انها فى العاجز فان بعض المفسرين ذهب الى
انها فى القادر وانها منسوخة وان وجوب الفدية على العاجز بالاجماع لا بالنص
فلا تكون العلة منصوصة قطعا خصوصا وقد رجح القول بانها فى القادر حتى قال
الزاهدى ان كونها فى العاجز غير صحيح لقوله بعده وان تصوموا خير لكم ومثله
لا يقال فى حق العاجز واللام فى الفدية للعهد الذكرى فيفيد ان لكل صلاة كصوم
يوم وهو الصحيح ويؤدى عن كل وتر فدية لانه فرض عند الامام كذا فى غاية البيان
واعلم ان الاعتكاف كالصلاة والصوم فلو وجب على نفسه اعتكافا ثم مات اطعم
عنه وليه لكل يوم نصف صاع كما ذكره الولوالجى فلو قال فى الصلاة والاعتكاف
لكان اولى واما جواز تعجيل الفدية وتفريقها على مساكين وجمعها لواحد فمذكور
فى كتابنا البحر الرائق كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية فان
وجوبه للاحتياط لا بالقياس لان الأصل فى العبادة المالية التصدق بالعين
الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل
بهذا

بهذا التعليل المظنون فى الوقت فى معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا
فلهذا اذا جاء العام الثانى لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك كذا فى التنقيح واشار المصنف بالقيمة الى ان التصدق
بالعين جائز بالأولى لانه الأصل والقيمة مثلها كما فى المحيط وسوى بينهما فى فتاوى
قاضيخان فقال له دفع العين او القيمة وذكر الولوالجى ان دفعها حية أحسن من
دفع القيمة واطلق فشمل الغنى والفقير لكن فى الفقير لا بد من الشراء بنية الأضحية
أو نذرها والحاصل ان المعينة بالنذر للاضحية اذا فات وقتها يتعين التصدق
بعينها حية فان استهلكها فبقيمتها غنيا كان او فقيرا والمعينة بالشراء لها كذلك
غنيا كان او فقيرا على الصحيح كما فى البدائع فدخل تحت كلام المصنف المعينة مطلقا
حالة الاستهلاك وما يجب على الغنى وقيد بفوت ايامها لما فى التنقيح واراد
بالقيمة قيمة شاة تجزى فيها واشار بالقيمة الى ان الاراقة بعد ايامها لا تكفيه
فلو وجب عليه التصدق بعين الشاة فلم يتصدق بها ولكن ذبحها يتصدق
بلحمها ويجزئه ذلك ان لم ينقصها اللحم وان نقصها تصدق بقيمته كما فى البدائع
واشار بوجوب القيمة الى ان عليه الأيصاء بالقيمة من ثلث ماله كما فى الزكاة كذا
فى البدائع ومنها اى من انواع القضاء بيان له فى حقوق العباد ضمان المغصوب
بالمثل مثال للقضاء بمثل معقول كامل فانه مثل له صورة ومعنى والمثلى
هو المكيل والموزون والعددى المتقارب وغير ذلك القيمى ومنه المثلى المختلط

م باللحم وفيه انتقصها عندنا ان اكل منها فان اكل تصدق صح

بخلاف جنسه كالحنطة المخلوطة بشعير والشيرج المختلط بالزيت والموزون
الذي في تبعيضه ضرر كالاواني من النحاس كذا ذكره الزيلعي وهو سابق
اي الكامل هو السابق على القاصر لانه مثل معنى فقط فلا يجب القاصر الا عند العجز
عن الكامل فلا يجبر على أخذ القيمة في المثلي كما لا يجبر على اخذ المثل حالة قيام
العين أو بالقيمة مثال للقضاء بمعقول قاصر كما قدمناه ولو أخر قوله وهو
السابق لكان أولى لان السابق لا يكون الا مسبوق ولم يذكره قبله وان ذكر
بعده وهو القيمة وقد قدمنا ان الاقسام اثنا عشر وقد صارت ثلاثة عشر
باعتبار ان القضاء بمثل معقول في حقوق العباد كامل وقاصر وقد جعلها بعضهم
اربعة عشر قسما باعتبار ان القضاء بمعقول في حقه تعالى كامل كقضائها بجماعة
وقاصر كقضائها منفردا ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلاة لا وصف
الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الأول اكمل كذا
في التلويح ثم اعلم ان مقتضى الأصول ان يكون المغصوب في كلامهم هنا بمعنى المثلي
اذا هلك وان ضمانه بالمثل عند القدرة عليه قضاء كامل وضمانه بالقيمة فيما
اذا انقطع قضاء قاصر لا يصار اليه الا عند العجز ولا يجبر على قبوله لو رضي بالصبر
الى وجود المثلي واما اذا غصب قيميا ثم هلك فان اداء القيمة قضاء كامل
فان الواجب فيه المثل معنى وهو القيمة عند هلاك العين كما صرح به في الكشف
فلا يكون المغصوب القيمي داخلا تحت عباراتهم هنا أصلا وما في التنقيح من قوله
واما

واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة وقد فات للعجز فبقي
المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل اهـ غير صحيح فيما لا مثل له لما ذكرنا ولانه يجبر
على قبول القيمة في القيمي فكيف يكون قضاء قاصرا ولم ار من نبه عليه وضمان النفس
والاطراف بالمال مثال للقضاء بمثل غير معقول لأنا لا نعقل المماثلة بين الآدمي والمال
لأن الآدمي مالك والمال مملوك وضمانهما به بالنص على خلاف القياس فلا يجب عند احتمال
المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص فلذا لا يخير ولي القتيل العمد بين القصاص
واخذ الدية وانما شرع عند عدم احتماله منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان
لم يهدر بالكلية كذا في التنقيح واعلم انا وان قلنا بعدم جبر القاتل على دفع الدية عند
اختيار ولي القتيل الدية قلنا بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادرا عليها تخليصا
لنفسه عن الهلاك كما ذكره الحدادي واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه
مثال للقضاء الشبيه بالاداء والمراد بالاداء التسليم لا ما قابل القضاء فلا يحتاج
ان يجعل من قبيل اطلاق الاداء على القضاء مجازا اما كون تسليمها قضاء فلانه مثل الواجب
لا عينه لان المسمى هو العبد فكان تسليم عبد وسط اداء واما كونه شبيها بالاداء من
جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا
بتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا
عنه حتى تجبر على القبول اي قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى فانها تجبر على
قبوله فافاد ان الزوج مخير بين دفع القيمة او الوسط لان العبد معلوم الجنس مجهول

الوصف فبالنظر الى الأول تجب المسمى كما لو أمهر معينا وبالنظر الى الثاني تجب القيمة
كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيتخير الزوج فأيهما
أدى تجبر المرأة على قبوله واراد بالعبد هنا مسمى معلوم الجنس مجهول الوصف
فيدخل تحته كل قيمي ومثلي كذلك فلو تزوجها على مكيل او موزون وبين جنسه
دون وصفه كان مخيرا بين تسليمه وتسليم قيمته فالحاصل ان تسمية مجهول
الجنس باطلة ومجهول الوصف فقط صحيحة من وجه فيتخير وتجبر ومعلومهما
صحيحة من كل وجه فلا تخيير وعن هذا اى لأجل ان المثل الكامل سابق على
القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل اى في قطع شخص يد غيره ثم قتله
عمدا الولي فعلهما اى القطع ثم القتل وهو المثل الكامل وله القتل فقط وهو القاصر
وخالفاه في الأول وهو القطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا
أفضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل اذ القتل اتم من موجب القطع فصار كما لو
قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا
وانما يدخل ضمان الجزء في الكل فيما هو جزاء المحل وهو الدية وانما لا تجب بتلك
الضربات لانه لا قصاص فيها وحاصل وجوه المسئلة ستة عشر لانهما اما
ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او
عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء
أو بعده وفي الكل لا يتداخلان عنده الا الخطأين قبل البرء فدية واحدة
ومحل

ومحل الاختلاف في عمدين من واحد قبل البرء فهي ثلاثة قيود ذكر المصنف منها
العمد وترك قيدين ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
تفريع على سبق الكامل لان التضييق بالقضاء فعنده يتحقق العجز بخلاف القيمي
لان وجوب قيمته باصل السبب فتعتبر يوم الغصب وبهذا ظهر ضعف قول ابي يوسف
ان المعتبر يوم الغصب فيهما وقول محمد يوم الانقطاع وحده ان لا يوجد في السوق
الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت اراد بيوم الخصومة وقت القضاء
كما وقع التعبير به في اكثر الكتب وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف والقصاص لا
يضمن بقتل القاتل وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول ثلاث
مسائل متفرعة على ان ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص كما في التنقيح وانما لم يصرح
المصنف به للعلم به مما سبق الأولى لا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة
اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز بلا ابقاء ولا ابقاء للأعراض والاتفاق على نفي القضاء
بالكامل لو وقع الحجر على كميات متساوية وورود العقد عليها لتحقق الحاجة ولم
ينحصر دفعها بالتضمين بل الضرب والحبس ادفع أو لأن المعقود عليه العين لا المنافع
وفي التلويح والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصف
الاختصاص والمال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم
المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي وقيل بالاتلاف ليعلم الحكم في الامساك
من غير استعمال بالأولى وقد قالوا الفتوى في غصب منافع الوقف ومال اليتيم

وما كان معدًّا للاستغلال بالضمان كما في البزازية وغيرها ويدخل تحته السكنى
بتأويل الملك او العقد فانه كالغصب الا في المعد للاستغلال فانه لا ضمان فيهما
كبيت سكنه احد الشركاء وكبيت الرهن اذا اسكنه المرتهن ثم تبين الاستحقاق كما
عرف في البزازية وينبغي ان يحمل على ان في هذه الثلاث رواية عن الامام بان المنافع
مضمونة فافتوا بها والا فكيف جاز لهم الافتاء بخلاف جميع الروايات ولم ار من صرح
به الثانية ان القصاص لا يضمن بقتل القاتل فلا يضمن الشاهد بعفو ولي القصاص
اذا قضى القاضي لانهم لم يفوتوا على الولي شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا
يعقل له مثل لان المال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في القصاص
معنى الاحياء وهو لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة
صيانة الدم عن الهدر بالكلية قيد بالقصاص لان لاولياء المقتول الثاني ان
يقتلوا قاتله ولو بعد القضاء بالقصاص لانه محقوق الدم على التأبيد بالنسبة
الى غير اولياء المقتول وفي البزازية فان قتله غير الولي بامره صار مستوفيا ولا
ضمان على القاتل هذا اذا كان الامر ظاهرا فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي
لا يثبت الامر الا بالبينة ويقتص للقاتل ان لم يبرهن له الثالثة ملك النكاح
لا يضمن لعدم المماثلة بين البضع والمال صورة ومعنى ويتفرع عليه لا شيء للزوج
لو وطئت بشبهة بل لها مهر المثل ولا ضمان على الشهود بالطلاق المقضي به
اذا رجعا ولا شيء للزوج على قاتل المرأة من المهر ولا شيء له عليها منه
لو

[illegible]

لو ارتدت ومعنى قوله لا يضمن اي بالازالة فلا يرد تقومه عند الدخول لانه على
خلاف الاصل اظهارا لخطره ولذا قالوا ان البضع متقوم حالة الدخول دون الخروج
وفرعوا صحة تزويجه ابنه الصغير بماله وعدم جواز خلع صغيرته بمالها وبهذا
التقرير ظهر ان المصنف لو قال والقصاص وملك النكاح لا يضمنان لكان أخصر
وأفود وقيد بكونه بعد الدخول لانهما في الطلاق قبل الوطء يضمنان نصف المهر
كما عرف كما لو زنى الابن بامرأة أبيه مكرهة قبل الدخول فانه يرجع عليه بما لزمه
من نصف المهر ولا بد للمأمور به من صفة الحسن اي من صفة هي الحسن وهو
في اللغة ضد القبح حَسُنَ فهو حسن والجمع حسان قال الله تعالى وقولوا للناس حسنا
وقرئ بضم السين مثل الحلم كذا في ضياء الحلوم ثم الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة
معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالحلو والمر وأبدل الطبع بالغرض
في المسايرة وهو الاولى فان القتل منافر للطبع مع انه قد يكون ملائما للغرض
كقتل العدو والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث
كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب
آجلا كالطاعة والمعصية ومعنى كون الشيء متعلقهما انه شرعا نص الشارع عليه
أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا
كونه بحيث يعاقب عليه فهما بالمعنيين الاولين عقليان يستقل العقل به كرهما
واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشاعرة لا يثبتان بالعقل بل بالشرع

فقط فلا يثبتان الا بالأمر والنهي وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال
العباد وقبحها يكونان لذات الفعل ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم
عقيب نظر العقل نظرا صحيحا والفرق بين طريق الاشاعرة والحنفية ان عند الاشاعرة
لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعندنا يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما
بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار واما مع كسب
كالمستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب
والنبي كاكثر أحكام الشرع فهما من مدلولات الأمر والنهي عند عامة اصحابنا
وعند الاشاعرة وفخر الاسلام من موجباتهما والفرق بين المدلول والموجب
ان مدلول الشيء ما دل على تحققه من غير ان يكون به بل بشيء آخر فالامر دال على
الحسن والعقل مثبت له وموجب الشيء هو الأثر الثابت به وابتنى على هذا
الخلاف انه لا يتعلق له تعالى حكم قبل البعثة وبلوغ دعوة فلا يحرم كفر ولا يجب
أيمان عند الأشاعرة والبخاريين لكونهما ثابتين بالأمر لا بالعقل وعلى قول
العامة تتعلق الأحكام قبلهما وهو أختيار الماتريدي واتباعه ونقلوا عن
الأمام لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم وعنه
لا عذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وفي التحرير
المختار قول البخاريين لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وخلافه
تأويل

تأويل وحملوا قول الأمام لا عذر الخ على ما بعد البعثة قال في المسايرة وهو
ممكن فيما لا في المروي الأول وقال في التحرير وحينئذ فيجب حمل الوجوب على
معنى ينبغي يعني في المروي الأول وذكر الاكمل في شرح وصية الأمام الأعظم أعلم
أن اصحابنا قد ذكروا انا لا نعني بوجوب الأيمان بالعقل انه يستحق الثواب بفعله
او العقاب بتركه اذ هما يعرفان بالسمع وانما نعني به ان يثبت بالعقل نوع رجحان
للاتيان بالأيمان بحيث لا يحكم العقل ان الترك والاتيان فيهما سيان بل يحكم بأن
الأيمان يوجب نوع مدح والامتناع عنه نوع ذم فعلى هذا الاختلاف بيننا
وبين الاشاعرة في هذه المسئلة اه وهو جمع باطل التصريحهم بان من بلغ ولم تبلغه
دعوة واعتقد الكفر خلد في النار ولو بلا مدة كما اشار اليه في التحرير ثم اعلم ان
هذه المسئلة من مهمات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول
فهي كلامية من جهة البحث على ان افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل
تدخل القبائح تحت ارادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته واصولية
من جهة البحث على ان الحكم الثابت بالأمر يكون حسنا والثابت بالنهي يكون
قبيحا ثم ان معرفتهما امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالأمر ما ليس بحسن وبالنهي
ما ليس بقبيح فان قيل قولكم المأمور به موصوف بالحسن يقتضي قيام العرض
بالعرض وهو باطل قلنا انه صفة اضافية اعتبارية لا معنى قائم بالذات ان صفت
الذات بها على الحقيقة حتى يلزم ما ذكرتم كذا في التقرير وفي التوضيح ان معنى

بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة
سريعة أو بطيئة وان عني ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لابد من جوهر يقوم
به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم اذ لابد من فاعل يقوم الحسن به اه
ضرورة ان الآمر وهو الشارع حكيم على الاطلاق لا يأمر بشيء الا لحسنه
ولا ينهى عن شيء الا لقبحه اشار به الى انه لا امتناع من حيث اللغة بالامر
بالقبيح كما في التلويح وقد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة والمراد بالمأمور به
الحاصل بالمصدر لكنه في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به
كما في التلويح وهو اما ان يكون لعينه تقسيم لمطلق الحسن المأمور به
والمراد بالحسن لعينه اي لذاته ان الذات حسنة في نفسها اي مع قطع النظر
عن الأمور الخارجة عنها بمعنى ان العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لحسنه
حين النظر في المأمور به وان فرض عدم كونه مأمورا به بامر صادر عن الحكيم
كذا في التقرير فاذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا
لذاته أو قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة
فلا يكون حسنا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان
الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض
النسبية تقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة
لها

اما قولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر
من غير أضافة حسن كذا في التوضيح وعبر بالحسن لعينه دون الحسن لمعنى في نفسه
كما ذكره فخر الأسلام وغيره لما انه يرد على ظاهر عبارتهم انها انما تصح في الحسن لجزئه
ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء
كائنا فيه بخلاف الحسن لغيره فانه شامل لما اذا كانت الذات كلها حسنة أو جزؤها
فان الحسن لجزئه انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء
واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا وان أجاب عنه في التوضيح
بانه لا مشاحة في الاصطلاح وهو اي الحسن لعينه اما ان لا يقبل السقوط اي
سقوط هذا الوصف وهو الحسن كما ذكره فخر الأسلام او يقبله فالساقط
اولا هو الحسن واستشكل بان السقوط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه
حتى لو صبر عليه حتى قتل كان شهيدا وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن
كالمندوب فلذا غير في التقسيم الى سقوط التكليف فقال اما ان لا يقبل سقوط
التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به معنى
امر الوجوب واجاب الهندي بانه لا يلزم من كون الصابر شهيدا بقاء حسنه لانه
لو لم يسقط حسنه لما ابيح ضده وهو اجراء كلمة الكفر وشهادته لكونه باذلا
نفسه لحق الله تعالى واذ اسقط الوجوب لا يبقى ما في ضمنه من الحسن ولا نسلم سقوط
الوجوب بالاكراه لما انه أبيح مع قيام المحرم ولذا قال في آخر المنار وحرمته لا

تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء الكلمة الكثير أو يكون ملحقا بهذا
القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره عطف على قوله يكون فهو قسم
من مطلق الحسن المقسم لا عطف على ما لا يقبل ليكون قسما من الحسن لعينه كما
هو ظاهر كلام فخر الاسلام فانه قال الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب ضرب لا
يقبل السقوط وما يقبله والملحق فجعل الملحق من الحسن لمعنى في نفسه فلزم عليه
شيئان الأول انه تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لأن الملحق حسن لغيره حقيقة
الثاني جعل الملحق قسيما لما لا يقبل السقوط او يقبله مع انه مما يقبله فاذا عطف الملحق
في كلام المصنف على يكون سلم منهما فان قلت هذا القسم حسن لغيره حقيقة فكيف
يكون مشابها للحسن لغيره قلت لما الغي الواسطة وجعل ملحقا بالحسن لذاته صح
جعله مشابها للحسن بغيره الذي لم يلحق بالحسن لذاته ذكره يحيى السيرامي
كالتصديق مثال لما لا يقبل السقوط وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة
أو لا وقوعها او تسمية تسليما زيادة توضيح وجعله مغايرا للتصديق المنطقي
وَهَمٌ وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده
باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالأيمان وكثير من المصدقين
المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الأستكبار فان قيل
فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الانفعال الاختيارية فكيف يصح
الأمر بالأيمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات
ورفع

ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحوها من الأفعال الأختيارية
كما يصح الأمر بالعلم واليقين وتمامه في التلويح وفي التمثيل بالأيمان أشارة الى ان المأمور
به الحسن أعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الأمر به أو لم يتوقف
فان حسن الأيمان ثابت قبل الأمر مدرك بالعقل نفسه كذا في التلويح ولم يذكر
الاقرار لانه كالصلاة يقبل السقوط فاكتفى بها وقد تقدم معنى الساقط في
الاقرار هل هو حسنه أو التكليف به وفي التنقيح والتصديق هو الأصل والاقرار
ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والبدن فلا يتم صفة الايمان
يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر
الافعال فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا وان صدق
ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اه فهو اختيار لأحد القولين من ان
الاقرار ركن كالتصديق لكنه تبع يسقط للعذر والآخر انه شرط لأجراء احكام
الدنيا والصلاة فانها حسنة لعينها موضوعة لتعظيم المنعم وتسقط أصلا
ووصفا عن الحائض والنفساء ووصفا لا أصلا كالصلاة في الأوقات المكروهة
وفي التحرير والوجه ان كان لذاتها لا يتخلف فحرمتها لعروض قبح خارج اه
وتقدم ما فيه جوابه والزكاة مثال للملحق وكذا الصوم والحج لان حسنها
ليس لذاتها لأن الزكاة تنقيص المال والصوم تجويع النفس والحج سفر شاق
وانما حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير

والبيت لايستحقان لهذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها
فارتفعت الوسائط فصار تعبدا محضا لله تعالى كذا في التنقيح واورد عليه
صلاة الجنازة انما حسنت لقضاء حق الميت والميت لايستحق العبادة كالفقير
فيلزم ان تكون من الملحق لامن الضرب الثاني من القسم الثالث فالأولى ان ينظر الى
سبب الواسطة فان كان غير اختياري كالحاجة في الزكاة وشهوة النفس في الصوم
والاضافة الى الله تعالى في الحج كانت الواسطة هدرا وان كان اختياريا ككفر الكافر
في الجهاد واسلام الميت في صلاة الجنازة كانت الواسطة معتبرة فقول فخر الاسلام
في الوسائط انها بلا اختيار العبد معناه بالنظر الى سببها لا اليها ذكره السيرامي
أو لغيره عطف على لعينه ومعناه ان يكون حسنه لا بالنظر الى ذات المامور
به بحيث لو فرض عدم الأمر به وكان العقل محسنا ما حسنه فلا ينافي ان يكون
حسنا لكونه أتيانا بالمامور به فكل مامور به حسن لكونه اتيانا بالمامور به
اذا اتى به لكونه مامورا به لا مطلقا وبهذا اعلم فساد ما قيل ان كل المامورات
حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لأنه انما يكون كذلك اذا أتى به لكونه
مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة والمنوي
بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور
به وتمامه في التوضيح وهو اى ذلك الغير المحسّن أما ان لايتأدى
بنفس المامور به اى لا يحصل المحسّن بفعل الحسن لغيره فان الصلاة لا تحصل
بفعل

44

بفعل الوضوء أو يتأدى أى يحصل بفعله أو يكون حسنا لحسن في شرطه بعد
ما كان حسنا لمعنى في نفسه أو ملحقا به اى يكون المامور به وظاهر كلامه
انه عطف على لايتأدى فيكون قسما من الغير المحسّن الذى هو مرجع الضمير وهو
غير صحيح لأن الضمير في لايتأدى عائد الى الغير وفي يكون عائد الى المامور به
الحسن والظاهر ان المقسم المامور به الحسن لغيره فيكون هو مرجع ضمير هولا
الغير ووجهه كما قال القاآني ان ما كان حسنا لغيره فلا يخلو اما ان يكون ذلك
الغير شرطا لوجوب المامور به اولا الأول هو القسم الثالث وهو القدرة واما
الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل آخر
بعده وهما القسمان الاولان وهذا القسم اعني ما حسن لحسن في شرطه يسمى
الجامع لانه داخل في كل مامور به فما حسن لعينه حسن لشرطه وكذا الملحق به
حسن لشرطه وكذا ما حسن بغيره حسن بشرطه فعلى هذا أورد على المصنف
انه لا معنى لقوله بعد ما كان الى آخره ولو حذفه واقتصر على قوله او يكون حسنا
لحسن في شرطه لكان أعم وأوجز وجوابه انه انما ذكره لدفع ما يتوهم ان ما
حسن لعينه او الحق به لا يكون حسنا لغيره وليفهم دخول ما حسن لغيره
بالاولى لجواز تعدد المحسنات ولا يخفى ان في هذا المحل نوع تكلف وان جعله
من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد
صاحب التنقيح لتلك المباحث فصلا على حدة وان اجيب عن الأخير

بان الحسن الزائد لما كان من الغير ناسب ان يذكر فيما حسن لغيره كالوضوء فانه
ليس بعبادة في نفسه لانه للتبريد وانما حسن بالصلاة وهي لا يتأدى بفعل الوضوء
والجهاد فانه ليس بحسن في نفسه لانه تخريب وانما حسن لاعلاء كلمة الله
وهو يتأدى بالجهاد ومن هذا القبيل صلاة الجنازة حسنت لقضاء حق الميت
الحاصل بها وقدمنا ان المحشي هنا لما كان سببه اختياريا لم تلغ الواسطة ولم
يلحق بخلافه في الزكاة فان الواسطة في الجهاد لما كان الاعلاء أو دفع كفر الكافر
وكان السبب نفس كفر الكافر الذي باختياره كان من هذا القبيل واما تجويز
ان يكون الدفع مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا فيكون من الملحق فغير صحيح
لان الفعل المبني للمجهول لا يخرج عن ان يكون اختياريا ومن العجب قوله الأولى
ان يمثل باقامة الحدود فان المحسن فيها الزجر عن المعاصي وهو اختياري
فانه يقال له ايضا جاز ان يكون الزجر مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا
وايضا انه بناه على ان الواسطة في الملحق لا يكون اختياريا وقدمنا عن
السيرامي خلافه والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه مثال
لقوله في شرطه لا لقوله أو يكون حسنا لان القدرة ليست من أقسام المأمور
به وانما كان اشتراطها حسنا محسنا للمأمور به لان تكليف العاجز قبيح
فالقدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح تكليف ما لا يطاق
واستحالة نسبة القبيح اليه تعالى وبالشرع عند الاشاعرة لا يكلف الله الآية
في الممكن

في الممكن كحمل جبل ولو كلف به لحسن وهي فرع التحسين والتقبيح فالاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق ومحل
الاختلاف الممكن في نفسه الممتنع لغيره لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور
على نفي وقوع التكليف به وجوزه الاشعري ولا خلاف في وقوع التكليف
به وجوزه الاشعري ولا خلاف في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع أو أخبر
بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك
هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم
لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره
وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير العبد في أفعاله
الا هذا وتمامه في التلويح والحاصل ان الحنفية والمعتزلة اتفقوا على استحالة
تكليف ما لا يطاق لكن المعتزلة بنوه على ان الأصلح واجب على الله تعالى والحنفية
بنوه على انه لا يليق بحكمته وفضله لا على ان الأصلح واجب وتعقبهم في التلويح
بانه ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم
جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق
بالحكمة قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد وإحسانا
وهذا قول بوجوب الأصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا
وإحسانا قلت فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع

اهـ وهو ترجيح لقول الاشعري وجوابه ان قولهم بعدم الجواز من باب التنزيهات
كالقول بعدم جواز الكذب عليه تعالى لانه صفة نقصان فلا يكون من باب الوجوب
ثم اعلم ان القدرة التي هي شرط التكليف القدرة الظاهرية وهي سلامة الآلات
والاسباب فقط لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل كما في التنقيح وفي التلويح قد
اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان أريد بالقدرة
القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه
وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان
وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون
قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعني جملة ما يتوقف عليه
ولا يجوز ان يكون التكليف مشروطا بها لأن الفعل عندها واجب لامتناع
التخلف ولا تكليف بالواجب ولما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم
ان لا يعصى بترك المأمور لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل
المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناعه في هذه الحالة
لا ينافي كونه مقدورا ومختارا له الى آخره وهي اي مطلق القدرة
نوعان مطلق وهو ما لم يقيد بشيء كذا في التقرير والتحقيق هنا
ما ذكره السيرامي ان المقسم مطلق القدرة والقسم القدرة المطلقة والمراد
بها عدم التقييد بشيء مما قيد به مقابلها لا عدم التقييد مطلقا
فاندفع

فاندفع به اعتراضان يردان ظاهرا فافهم اهـ واشار به الى الفرق بين الحقيقة لا بشرط
شيء والحقيقة بشرط لا شيء والحقيقة بشرط شيء والاول مطلق الحقيقة والثاني
في الحقيقة المطلقة والثالث الحقيقة المقيدة والى ما اورد من انه تقسيم الشيء وهو
القدرة المطلقة الى نفسه وهو المطلق والى غيره وهو الكامل والى ما اورد من انه فسر
المطلق بالقدرة الممكنة وهي مقيدة لا مطلقة وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من
أداء ما لزمه اي من غير حرج غالبا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل
القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن منه دونهما نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن
بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وتمامه في التلويح وهو شرط في اداء كل أمر
اي الادنى شرط في وجوب اداء كل مأمور به لما قدمنا ان هذا الشرط جامع في الوجوب
مقدار والأمر بمعنى المأمور به فالقدرة شرط لوجوب الأداء لا لنفس الوجوب
لان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب لا طلب فيه بدليل
ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول فوجوب
الأداء بالأمر والوجوب بالسبب وسيأتي الفرق بينهما ان شاء الله تعالى قيد
بالاداء لانه لا يشترط بقاء القدرة للقضاء لأن اشتراطها لاتجاه التكليف
وقد تحققت ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد سببهما عندنا
فلم يتكرر السبب ليتكرر الوجوب فوجوب الصيامات والصلاة في آخر نفس
عين الوجوب المستكمل لشرطه غير انه قصر وايضا لو لم يجب القضاء الا بقدرة

متجددة لم يأثم بتركه بلا عذر وذلك يبطل معنى وجوبها فيكون قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها مخصوصا بالاداء كما أوجبته نصوص قضاء الصوم
والصلاة الموجبة للاثم بتركه المستلزم لتعلقه في آخر نفس والا انتفى ايجاب القضاء
وايضا الاجماع على التأثيم اجماع عليه كذا في التحرير والشرط للتكليف منه توهم
اى ما يتمكن به من الاداء لا حقيقة حتى اذا بلغ الصبي او أسلم الكافر او طهرت
الحائض في آخر الوقت لزمه الصلاة لتوهم الامتداد بوقف الشمس نفى لقول
زفر فانه قال لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلاة في الجزء الآخر من الوقت
لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة فاجاب أئمتنا بجوابين الأول واقتصر عليه
المصنف انه انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض
القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت
كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء كمسئلة الحلف على مس السماء
فانه تنعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم فامكان
الأصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة الثاني ان القدرة التي
شرطناها فقد مر انها هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت
هنا لا القدرة الحقيقية واعتمده في التوضيح كما اسلفناه وعلى هذا الجواب
لا يحتاج الى قولهم والشرط توهم كما لا يخفى مع ان الوجه الأول فيه نظر لانه
لم يطرد في الحج والزكاة والحق ان يقال حقيقة القدرة لا يمكن ان تكون
شرطا

شرطا لانها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من القدرة سابقة فلو لم يعتبر توهمها
مع وجود صحة الاسباب والآلات لزم التكليف بالمحال وهو باطل كذا في التقرير
وهو تقرير للجواب الأول بغير التوجيه الأول وفي التحرير والقدرة الممكنة ان كان الفعل
معها بالعزم غالبا فالواجب الأداء عينا فان لم يؤد بلا تقصير حتى انقضى وقته
لم يأثم وانتقل الوجوب الى قضائه ان كان له خلف والا فلا قضاء ولا اثم او لم يؤد
بتقصير اثم على الحالين يعني سواء كان له خلف أو لا وان لم يكن الفعل معها بالعزم
غالبا وجب الأداء لخلفه لا لعينه كالاهلية في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا قطع
بالجزء الأخير لامكان الامتداد اه واورد على اعتبار المتوهمة في الصلاة لم لم تعتبر في الحج
واجيب بان اعتبارها فيها انما هو لتظهر أثرها في الخلف وهو القضاء لا لعين الأداء
ولا خلف للحج فلم تعتبر فيه وبان الزاد والراحلة يحصل بهما توهم الحقيقية واما اعتبار
تلك القدرة فيه فباعتبار شبهة توهمها والمعتبر توهمها لا شبهة توهمها كذا في
التقرير ولم يبين المصنف آخر الوقت وذكر فخر الاسلام انه الجزء اليسير منه الصالح
للاحرام بها لكن ذكر في الكشف بانه مبالغة لجانب القلة لا ان يكون ذلك شرطا
حتى لو ادركت أقل من ذلك وجبت الصلاة عليها وعبر عنه في التقرير بصيغة
قيل انه مبالغة الخ للاشارة الى ضعفه والحق بطلانه لما في الخلاصة وفتح القدير
من كتاب الحيض واجمعوا انها لو طهرت وقد بقي ما لا يسع التحريمة لا يلزمها
القضاء اه واتفق نقل الكل ان زمن الاغتسال معتبر من الحيض في الانقطاع لأقل

من العشرة وان كان تمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة قالوا حتى لو طهرت
في الاول والباقي قدر الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلاة والا فلا ولو
طهرت في الثاني وقد بقي قدر ما تتحرم لزمها الفرض ولا يشترط امكان
الاغتسال وفي سراج الوهاج وحكم الكافر الجنب اذا اسلم في الوقت كالحائض
ويعتبر فيهما ان يدركا قدر التحريمة اهـ وصرح في النهاية معزيا الى المبسوط
بانه اذا انقطع لاقل من عشرة فان بقي مقدار الغسل والتحريمة لزمها القضاء
والا فلا وكذا في المحيط وغالب كتب المذهب وانما اوسعنا الكلام فيه
لان بعض الطلبة توهم ان ما في الكشف هو المذهب ثم اعلم انه ربما توهم ان
كلام المشايخ هنا لم يتحرر فانهم تارة قالوا المعتبر في القدرة التي هي شرط التكليف
الحقيقية لكن المعتبر توهمها لا حقيقتها كما صرح به في التقرير وتارة قالوا
المعتبر فيها القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب لا الحقيقية وعلى
هذا فلا يحتاج الى الجواب عما قاله زفر وتارة قالوا القدرة انما هي شرط الاداء
واما القضاء فيبقى على اصل الوجوب الثابت بالسبب والجواب ان توهم القدرة
الحقيقية هي سلامة الآلات وصحة الاسباب فلا مخالفة بين كلامهم وفي التحرير
التحقيق ان القدرة صفة لها صلاحية التاثير والتي يقام بها جزئي حقيقي
منه والمتقدم والمتاخر الامتثال فالشرط للتكليف مثل سابق وقد علمت ان
الصلاحية للتاثير لازم الماهية فتلزم الصلاحية لكل فرد منها وذلك مدلول
عليه

مدلول عليه بسلامة الآلات الفعل وصحة اسبابه فتفسره الحنفية به فليس
شرط التكليف الا هي الى آخره وكامل بيان للنوع الثاني وسمي كاملا لانه زائد
على الاول بدرجة التيسير بعد التمكن وهو القدرة الميسرة للاداء
فهي كرامة من الله تعالى وفضل ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية
التي اداؤها اشق على النفس عند العامة كالنماء في الزكاة فان الاداء ممكن
بدونه الا انه يصير به ايسر كذا في التلويح والاولى ان يقال كالزكاة فانها
وجبت بقدرة ميسرة زائدة على اصل الامكان من كون المخرج قليلا جدا من
كثير وكونه مرة بعد الحول المتمكن من استنمائه فتقييد الوجوب به ودوام هذه
القدرة شرط لدوام الواجب اي ودوام الميسرة شرط لدوام ما وجب لها
لانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجبات من العسر الى اليسر اذ جاز
ان تجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت القدرة الميسرة فيشترط
دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور
اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع
الا بتلك الصفة وبهذا اندفع ما قيل بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء العلة استغناء
المشروط عن بقاء الشرط لانه فيما يمكن البقاء بدونه كالرمل في الحج اما اذا
لم يمكن فلا وهنا كذلك وفي التقرير الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان
الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال العلة

الرمل في الطواف مع بقائه ممنوع فانه عليه السلام رمل في حجة الوداع تذكير النعمة
الأمن بعد الخوف ليشكر عليها وبجوازه يثبت الحكم بعلل متبادلة ففي حين غلبة
المشركين كانت علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زواله كانت العلة
تذكير نعمة الأمن كما كان علة الرق في الأصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار
علة حكم الشرع برقه وان أسلم وكالخراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة
ولذا لا يبتدأ على المسلم ثم صار علة حكم الشرع بذلك فلا يسقط بالاسلام اهـ
وأشار في فتح القدير من العشر الى رده بانه مسلم في العلل العقلية اما في الشرعية
فالحكم يحتاج اليها ابتداء لا بقاء وهذا هو الحق لانها امارات كما عرف حتى تبطل
الزكاة والعشر والخراج هلاك المال تفريع على انه يشترط دوامها لانه لو لم يشترط
دوامها لانقلب اليسير عسيرا وهو المراد بقولهم لا يغلب اليسر عسرا كما في
التلويح وبه اندفع ما في التوضيح قيد بالهلاك لانها لا تبطل بالاستهلاك
لتعديه على حق الفقراء وهو مبني على انه جزء من العين في الزكاة أيضا
ولذا اسقطت بدفع النصاب بلا نية وكذا لو عطل الأرض الخراجية عن الزراعة
بعد التمكن لم يسقط الخراج لتعديه بخلاف ما لو اصطلم الزرع آفة فانه لا تقصير
منه حتى لو امكنه استغلالها بعده وجب ولم يذكر الكفارة وهي واجبة
بقدرة ميسرة بدليل تخيير القادر على الأعلى بينه وبين الأدنى وبدليل انه
لم يشترط في اجزاء الصوم العجز المستدام كما شرط في الفدية والحج عن الغير فلو ايسر
بعد

بعد الصوم لا يبطل ولو فرط حتى هلك المال انتقل الى الصوم بخلاف الحج
وانما ساوى الاستهلاك الهلاك فيها لعدم تعين المال بخلافه في الزكاة
ونقض بوجوبها بالمال مع الدين بخلاف الزكاة فان الدين مانع فيها واجيب
بمنع وجوبها بالمال مع الدين كما هو قول بعضهم وبالفرق بين الزكاة والكفارة
بان وجوب الزكاة للاغناء بشكر النعمة الغناء وهو منتف بالدين او ينقص
بقدره والكفارة للزجر والستر والاغناء غير مقصود فيها ولذا تأدت بالعتق
والصوم كذا في التحرير وصحح في التقرير منع وجوبها بالمال مع الدين فلا ورود
أصلا لانها كالزكاة واطلق الهلاك فشمل ما اذا هلك بعد طلب الساعي
وامتناعه وهو الصحيح كما في البدائع والتوى بعد قرضه بعد الحول هلاك وكذا
الابراء منه كما في الخانية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك
وبغير مال التجارة استهلاك بان ينوي في البدل عدمها عند الاستبدال
وانما قيد بانه لانه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان في الاصل
للتجارة يقع البدل للتجارة وان كان لغيرها عند مالكه وتمامه في فتح
القدير وهبته بغير عوض من غني والوصية به واخراجه عن ملكه بعوض
غير مال كالتزوج عليه والصلح عليه عن دم العمد والخلع به استهلاك كما
في البدائع ثم اعلم ان السقوط بالهلاك انما هو في أحكام الدنيا فاما في المؤاخذة
فيها ثم بعد التمكن كذا في التقرير وفيه نظر فانهم صرحوا بانه ليس بجانب

فى التأخير وبأنه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكا فالحق السقوط فى الدارين
بخلاف الأولى اى الممكنة فان دوامها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط
محض ليس فيه معنى العلة والبقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون
شرط البقاء كالشهود فى النكاح بخلاف الميسرة كما قدمناه مع ان ظاهر النظر
يقتضى ان يكون الأمر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر كذا فى التلويح وكأنه ترك ذلك الظاهر للدليل حتى لا يسقط الحج
وصدقة الفطر بهلاك المال لانهما وجبا بقدرة ممكنة اما الحج فلان الزاد
والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب
وأعوان وليس بشرط بالأجماع وفى التوضيح ان جعلهم الزاد والراحلة من قبيل
القدرة الممكنة يناقض قولهم ان القدرة المشروطة هى سلامة الالات وصحة
الاسباب ودفعه فى التلويح بان الظاهر انهما من قبيل الالات التى هى وسائط
حصول المطلوب فلا تناقض واما صدقة الفطر فلانها وجبت بسبب رأس
الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بالغناء بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لعدم النماء
كما ذكره فخر الأسلام ولعله اراد بثياب البذلة العروض التى لم ينوها للتجارة ولم يكن
محتاجا اليها لما علم فى الفقه فلا تسقط بهلاك الرأس والمال وارد بانكم جعلتم التخيير
فى الكفارة دليلا على التيسير وهو موجود فى صدقة الفطر واجيب بانه على نوعين
تخيير صورة ومعنى وتخيير صورة لا معنى وهو فى الفطر من الثانى لان مالية نصف صاع
من

من بر كمالية صاع من شعير فلا يفيد تيسيرا وفى الكفارة من الأول لان مالية
المذكورات فيها مختلفة فافاد التيسر كذا فى التقرير واورد انكم شرطتم فيها الفراغ
عن الدين وقت الوجوب كالزكاة اتفاقا والكفارة على الأصح فينبغى ان تكون
بقدرة ميسرة والا لم يشترط الفراغ عنه واجيب بان الغنى شرط الوجوب وبه تقع
اهلية الأغنياء وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لا لليسر ولا يرد دين العبد
فيها فان المانع دين المؤدى لا المؤدى عنه ولا يرد دين العبد للتجارة فانه مانع
وليس على المؤدى فان الزكاة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره
كما ذكره فخر الأسلام رحمه الله تعالى وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتى
به قال بعض المتكلمين لا اى لا تثبت نسبه فى العضد الى القاضى عبد الجبار
والصحيح عند الفقهاء انه تثبت صفة الجواز ولو قال المصنف كغيره وهل
الاتيان بالمأمور به يوجب الأجزاء لكان اولى وفى العضد اعلم ان الاجزاء يفسر
بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء فان فسر بالأول
فلا شك ان الاتيان بالمأمور به يحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط القضاء
فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه وقال القاضى عبد الجبار لا يستلزمه
وقال فى المنتهى ان اراد انه لا يمتنع ان يرد أمر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع فى
تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط لنا لو لم يستلزم
سقوطه لم يعلم امتثال ابدا واللازم منتف فالملزوم كذلك الى اخر ما ذكره

وأراد بالامتثال الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل كما
بينه المولى سعد في حاشيته ولم يذكروا للاختلاف ثمرة وانتفاء الكراهة
بالرفع عطف على صفة يعني ان الصحيح انتفاء الكراهة عن الفعل المأمور به اذا اتى
به على وجهه للاشارة الى قول ابي بكر الرازي فانه قال لا تنتفي عنه الكراهة
استدلالا بعصر يومه عند التغير فانه مأمور به مكروه قلنا لا كراهة في
الصلاة وانما هي في التشبه بعبدة الشمس او المكروه التأخير وقيد بهما
لان الاتيان بالمأمور به لا يستلزم القبول ولذا قال الولوالجي رجل توضأ
صلى الظهر جازت صلاته والقبول لا يدرى وهو المختار اما الجواز فلان
الأمر بالشيء يقتضي الاجزاء واما القبول فلان الله تعالى قال انما يتقبل الله
من المتقين وشرائط التقوى عظيمة اه وفي الفتح القدير لا يقبل الحج بنفقة
حرام مع انه يسقط الفرض معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه
وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج اه
واذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا
للشافعي فانه يقول ببقائها لأن الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم
من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا
ثم نسخ وجوبه وبقي جوازه ولنا ان بين موجبيهما تنافيا لأن موجب الوجوب
الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك الا ان يراد من الجواز
ما أذن

ما اذن في فعله من غير ان يقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب
وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة
النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان حكما شرعيا
بدليل منفصل وليس جواز صوم عاشوراء موجب الأمر بصومه بل هو موجب
كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في سائر الأيام وقد كان ذلك ثابتا قبل ايجاب الصوم
فيه بالامر شرعا فبقي على ما كان وثمرة الخلاف في جواز الكفارة قبل الحنث فانه مأمور
بها قبله في بعض الروايات وليس التكفير قبله واجبا فعندنا لم يبق الجواز خلافا
له ولو قدمه لا يسترده من الفقير عندنا لانه وقع صدقة تطوعا والخلاف في الكفارة
بالمال اذ بالصوم لا تجوز قبله اجماعا والأمر نوعان اي المأمور به نوعان لانه
تقسيم ثان للمأمور به فانه قسمه اولا باعتبار حالة المأمور به في نفسه من الاداء
والقضاء والحسن لعينه أو لغيره وثانيا باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت فالمقسم
فيها الواجب وهذا اصل الاحكام الشرعية تبنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية
والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغيره كما في التلويح مطلق عن
الوقت وهو ما لم يقيد طلب ايقاعه بوقت من العمر كالزكاة وصدقة الفطر
وكالنذور المطلقة والكفارات والعشر وجعل المصنف قضاء رمضان من المقيد تبعا
لفخر الاسلام نظرا الى انه لا يكون الا بالنهار خلافا لشمس الأئمة والاظهر انه
من المطلق كنذر الصوم المطلق لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم

لاقيد له كما في التلويح وادرج المصنف كغيره صدقة الفطر في المطلق نظرا
الى ان وجوبها طهرة للصائم والظاهر تقييدها بيومه من قوله عليه السلام اغنوهم
في هذا اليوم عن المسئلة فبعده قضاء كذا في التحرير والظاهر انه لم ير الخلاف
فيها وقد حكى في البدائع خلافا بينهم فمنهم من قال تجب وجوبا مضيقا بيوم
الفطر والصحيح غيره فما اختاره في التحرير ترجيح لما قابل الصحيح وهو
اى المطلق على التراخي وله تفسيران احدهما عدم التقييد بالحال لا
التقييد بالاستقبال وهو مراد المصنف كصدر الشريعة فالتراخي عنده أعم
من الفور وغيره لانه لما جاء للفور وللتراخي لا يثبت الفور الا بالقرينة ولا
يعكس لان الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه
عدم أصلي ثانيهما انه التقييد بالاستقبال وهو المراد من قولهم المختار ان
مطلق الأمر ليس على الفور ولا على التراخي ولا دلالة للأمر على احدهما بل
كل منهما بالقرينة فما ذكره المصنف موافق للمختار كما لا يخفى افاده في التلويح
وفي التحرير ووجوبه على التراخي اى جواز التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته اهـ
وهذا أحسن من التفسيرين الاولين لان المقصود من قولهم على التراخي افادة
جواز التأخير لا التقييد بزمن أو عدمه خلافا للكرخي فان عنده الامر للفور
وهو اتيان الواجب عقيب ورود الأمر وفسره في التحرير بالاتيان به اول
أوقات الامكان وهو الأولى كما لا يخفى لنا لا تزيد دلالة الأمر على مجرد الطلب
فكونه

فكونه على احدهما خارج يفهم بالقرينة كاسقني وافعل بعد يوم فان
الأول للفور والثاني للتراخي قال القائلون بالفور كل مخبر ومنشئ كبعت
وطالق يقصد الزمن الحاضر فكذا الأمر قلنا هذا قياس في اللغة وهو باطل
مع اختلاف حكمه فانه في المقيس عليه تعين الزمن الحاضر ويمتنع في المقيس وهو
الأمر غير الزمن المستقبل فان كان اول زمان يليه فالفور او ما بعده فوجوبا التراخي
او مطلقا فهو ما قصدناه من التراخي لا على انه مدلول الصيغة قالوا النهي يفيد
الفور فكذا الأمر قلنا في النهي ضروري بخلاف الامر والتحقيق ان تحقيق
المطلوب به وهو الامتثال بالفور لا انه يفيده وقولنا ضروري فيه اى في
امتثاله وتمامه في التحرير لئلا يعود على موضوعه بالنقض دليل
لقول الجمهور من انه على التراخي وبيانه انه وضع للطلب فقط والزمان الأول
والثاني في صلاحية حصول الفعل فيه سواء ولو اقتضى الفور لصار كانه افعل
الساعة فلم يكن مطلقا فيعود ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق وفي البديع وانما
يجوز التأخير بشرط التمكن من الخروج عن العهدة وهو معنى ما قلناه عن التحرير
بقوله ما لم يغلب على ظنه فواته فان قلت قد قال في الهداية في الزكاة ثم هي
واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الأمر وقيل على التراخي لان جميع العمر وقت
الأداء ولذا لا يضمن بهلاك المال بعد التفريط وقال في الحج انه واجب على
الفور عند ابي يوسف وعن ابي حنيفة ما يدل عليه وعند محمد على التراخي

فما الصحيح في الموضعين قلت الصحيح المعتمد فيهما الفورية لا لانها مقتضى الأمر
كما في الهداية لما علمت انه قول الكرخي وهو ضعيف وانما هو من دليل خارجي
وهو في الزكاة ان الدفع حاجة الفقير وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل
المقصود من الايجاب على وجه التمام وفي الحج الأحتياط لان الموت في سنة غير
نادر فتأخيره بعد التمكن تعريض له على الفوات فلا يجوز فكل من الزكاة
والحج فريضة والفورية فيهما واجبة فيأثم بالتأخير وترد شهادته وتمام
تحقيقه في فتح القدير في الموضعين وقد يقال رد الشهادة لارتكاب المكروه
تحريما مشكل لانه لم يوجد ارتكاب كبيرة ولا اصرار على صغيرة ولا فعل ما
يخل بالمروءة ومقيد به اي بوقت من العمر يفوت الأداء به وهو بالاستقراء
أربعة لانه اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلاة
واما ان تعلم مساواته وحينئذ اما ان تكون مساواته سببا كصوم رمضان
اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج والقسم الاول
غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة
في اخر الوقت كذا في التوضيح وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت
ظرفا للمؤدى الظرف في اصطلاحنا زمان يحيط به ويفضل عليه كما في
التلويح وفسره في التحرير بان يفضل الوقت عن الأداء والمؤدى الهيئة
الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت وشرطا للاداء اختلف
في

في تفسير الاداء هنا ففسره في الكشف بانه الاخراج من العدم الى الوجود بخلاف
المؤدى فانه المفعول كالركعتين فكانا غيرين ورده في التحرير بانه غلط لان
ذلك الفعل كالصلاة الذي هو المفعول هو المراد بالاداء لا الاداء الفعل الذي
هو فعل الفعل لانه اعتباري لا وجود له اه ففسره بالمؤدى ولو اقتصر
على الظرفية لعلم انه شرط للمؤدى بالضرورة لان المحال شروط فلا حاجة الى
قولهم وشرطا للأداء الثالث انه بمعنى المقابل للقضاء اذ لا اداء بفوت الوقت
كذا في التنقيح وفي التلويح اذ لا يتحقق الأداء بدونه مع انه غير داخل في
مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف
الوقت هو صفة الأداء والقضاء لا نفس الهيئة اه وقد يقال انه داخل
في مفهومه فكان جزءا لا شرطا لانه على قول المحققين فعل الواجب في
وقته فالحق انه بمعنى المؤدى وان ذكر الشرطية مستغنى عنه كما فهمه
المحقق في التحرير وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى لاتفاق الفرق
على انه سبب محض علامة للوجوب كذا في التحرير وبنقل الاتفاق اي الاجماع
يستغنى عما ذكره صدر الشريعة من الدلائل على السببية فانها لا تخلو عن شيء
وهي خمس قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وأضافة الصلاة اليه وهي
تدل على الأختصاص ومطلقه للكامل وهو بالسببية وتغيرها بتغيره صحة
وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه وكل منها

يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون
يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي وجود حاتم قال
في التلويح وفيه مناقشة لا تخفى اه وهي ان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت
حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب
شجاعة علي وسماحة حاتم واورد على الاستدلال بالتغير بان التغير هو المؤدى
او الاداء والمدعى سببيته نفس الوجوب ولا تغير فيها وعلى الاستدلال بعدم
جواز التقديم بان الشرط كذلك وما قيل يجوز تقديم المشروط على شرطه كالزكاة
على الحول غير صحيح فان الحول شرط وجوب الاداء لا شرط الصحة ولم يتقدم
على الحول وفي التلويح ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها
سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه
الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق
الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل في الزمان ولا
يكون مع الوجوب لانه جبري لا اختيار فيه ولا مع وجوب الاداء لان
المعتبر فيه سلامة الالات وصحة الاسباب فكانت مع الفعل اه والظاهر
ان السبب الحقيقي للوجوب النعم في الوقت كما صرحوا به واما الايجاب

القديم

القديم فهو سبب وجوب الاداء وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف
وهو معنى تعلق الطلب بالفعل ثم اعلم ان العلماء تحيروا في الفرق بين الوجوب
ووجوب الاداء حتى انكره بعضهم وبالغ في انكاره وفرق بينهما صدر
الشريعة بما حاصله ان الوجوب اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب
الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا
هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع
تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود
هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة نفس الوجوب ولزوم
تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا
وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة
النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة
التي هي الصلاة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها
من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن
اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة
ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة وتعقبه في التلويح
بان لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع ليس بمعقول ثم قال وكان بينهما فرقا
يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال العذر ان يوقع الفعل بعد

زوال العذر لو ادركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند
المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم
ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان بعد ما تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه
فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا اهـ وهو فرق حسن يتعين المصير اليه وان كان
مخالفا لكلامهم ثم اعلم ان عند الشافعية تثبت السببية لوجوب الاداء باول
الوقت موسعا فى البدنى بخلاف المالى فيثبت بالنصاب والرأس والدين اصل
الوجوب وتاخر وجوب الاداء الى الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق
الوجوب لم يسقط ولولا تاخر وجوب الاداء لاثم بالموت قبله وعند
الحنفية كذلك فى البدنى ايضا بدليل وجوب القضاء على مستغرق الوقت
نوما وهو فرع الوجوب وقد اتفقوا على انتفاء وجوب الاداء عليه وكذا
صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه وعدم اثمه لو مات بلا اداء
فى سفره قال فى التحرير وقد يشكل المذهبان لان الفعل بلا طلب كيف يسقط
الواجب وهو بالطلب والسقوط يتقدمه الواجب وقصد الامتثال
بالامر به وقد يقال بتضيق عند الشروع وتتقرر السببية للجزء الذى
يليه فيلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب ويلزمه ما تقدم ولو اريد
معه فكذلك مع كونه مذهبا مرذولا لان التكليف مع الفعل الى آخره
كوقت الصلاة ظاهر فى ان المحكوم عليه بالظرفية والشرطية والسببية
واحد

واحد فاعترض بان بين الظرفية والسببية منافاة لان لازم السببية التقدم
ولازم الظرفية المقارنة والتنافى بين اللازمين يوجب التنافى بين الملزومين
فانفصلوا عنه بجعل المحكوم عليه مختلفا بالاعتبار فالشرط هو الجزء الاول
من الوقت والظرف مطلق الوقت حتى يقع اداء فى اى جزء من اجزاء الوقت
اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض
عن وقته والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب
او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة ثم ذلك البعض لا يجوز
ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلاة
فى آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على
التعيين والا لما صح الاداء فى اول الوقت لامتناع التقدم على السبب واذا
لم يتعين الاول ولا الاخير فهو الجزء الذى يتصل بالاداء ويليه الشروع
فيه كما سيأتى هكذا قرر فى التلويح كلام ائمتنا واختار فى التحرير ان السبب
الجزء الاول عينا للسبق والصلاحية بلا مانع وقول الحنفية كون الاول
يوجب كون الاداء بعده قضاء ممنوع وانما يلزم لو لم يكن سببا للوجوب الموسع
بمعنى انه علامة على تعلق وجوب الفعل مخيرا فى اجزاء زمان مقدر
يقع اداء فى كل منها كالتخيير فى المفعول من خصال الكفارة ثم جميعه وقت
اداء والسبب الجزء السابق وقول الحنفية تقرير السببية على ما يلى الشروع

يلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب ولو اريد معه نكذلك مع كونه مذهبا
مرذولا هو ان التكليف مع الفعل اه وهذا هو التحقيق وان كان مخالفا لكلامهم
ولا يرد عليه ما قدمناه عن التلويح من لزوم عدم وجوبها على من صار اهلا
في اخره لو قلنا بان السبب هو الجزء الأول لان المحقق في التحرير اخرجه
بقوله للصلاحية بلا مانع فان عدم الأهلية في اوله مانع من القول بكونه سببا
في حقه فان المانع كما يكون للحكم يكون للسبب كما صرح به في العضد وسيأتي
قريبا ما يمكن الجواب به عن كلام المحقق وهو اى الوجوب اما ان يضاف
الى الجزء الأول يعني ان اتصل الاداء به لعدم المزاحم فتعين او الى ما يلي
ابتداء الشروع اى الى الجزء الذي يليه ابتداء الشروع بالرفع فاعل يلي والمفعول
محذوف يعني انه لم يتصل الأداء بالجزء الأول تنتقل السببية الى الجزء الذي
يقع بعده الشروع متصلا به لأن الأصل في السبب هو الاتصال بالمسبب فلا
حاجة الى العدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب
هنا نفس الوجوب لا الأداء حتى يعتبر الاتصال به قلت نعم الا ان الوجوب
مفض الى الوجود اعني الأداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطته فيعتبر
الاتصال به فلذا قلنا بانتقال السببية فان قيل لم لا يجوز ان يكون
السبب حينئذ هو جميع الأجزاء من الأول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا
من القليل الى الكثير بلا دليل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الأول فقد
تقررت

تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى تنتقل عنه واياما
كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الأول على تقدير عدم
اتصال الأداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل
ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف
على اتصال الأداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الأداء وهو موقوف
على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق
الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين كذا في التلويح وقد حصل
به الجواب عما في التحرير من لزوم كون المسبب هو المعرف للسبب فان كل جزء
سبب من غير توقف على الاداء وانما المتوقف تقرر السببية والحاصل ان
مشايخنا انما لم يعينوا الجزء الأول للسببية لأمور احدها عدم شموله لمن
صار اهلا بعده ثانيها ان الأصل اتصال الاداء بالسبب فقالوا بالانتقال ثالثها
ان اداء العصر وقت الاحمرار جائز اجماعا ولو كان السبب هو الجزء الأول لم يكن
كذلك بيان الملازمة باتفاقهم ان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كذا في التقرير
وبه اندفع ما في التحرير وظاهر ما في التلويح ان الانتقال للسببية لا للشرطية فانه
عين الأول وفي التقرير اعلم ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية
آت فيهما باعتبار الشرطية وذلك لأن الوقت شرط للاداء لما عرف ولا يجوز
ان يكون كل الوقت شرطا والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط

وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الأول متعين لعدم المزاحم
ثم ينتقل الى الثانى والثالث وهلم جرا الى الجزء الأخير كما فى السبب غير انه لا
ينتقل من الجزء الأخير الى الكل لانه شرط للأداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره
اه وفيه نظر لانهم انما قالوا بانتقال السببية عن الأول لأن الأصل اتصال الأداء
بالسبب وليس الأصل اتصال المشروط بشرطه فالظاهر عدم الانتقال او الى
الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعنى اذا أدى فى الجزء الأخير فما اتصل الاداء
به هو السبب فلو قال اما ان يضاف الى ما اتصل الاداء به ليشمل الثلاثة ولكان
أخصر واحسن ومن هنا علم انه لا معنى لقوله الجزء الناقص اذ ليس كل وقت
يكون آخره ناقصا والمراد بالاخير عند زفر ما يتمكن من الاداء فيه وعندنا
ما يتمكن فيه من عقد التحريمة فقط واجمعوا ان خيار التأخير الى ان لا يسع
الا جميع الصلاة حتى لو اخر عنه يأثم ثم ظاهر كلامهم ان الجزء الأخير هو السبب
ان اتصل الاداء به كما صرح به الهندى والاكمل وهو مشكل لان السبب لا يقارن المسبب انما يتقدمه
متصلا به فالتحقيق ما فى التنقيح من انه الجزء الذى اتصل به الأداء كما اخترناه وفى التقرير ولعل
الصواب ان المراد باخر الوقت هو الجزء الأخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد
فى الوقت فعنده يعتبر امراء حال المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها
وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد اه وفى التنقيح فالجزء الذى
اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض
عليه

عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الأحمرار يجب كذلك
فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الوجوب والمؤدى
اه وبهذا يحصل الجواب عما اورد ان الحديث سوى بين العصر والفجر فكيف فرقتم
وتوضيحه انه معارض بحديث النهى عن الصلاة فى الاوقات المكروهة فوجب
تقرير الأصول بما قلنا وحمل من ادرك ركعة من العصر على القضاء او النسخ ويجوز
نسخ بعض الحديث لاشتماله على حكمين كما افاده السيرامى واورد لم يعتبر
الطلوع بالغروب كما قال الشافعى واجيب بانه اعتبار ما يتحقق به الكراهة
ولا تنتفى بما ينتفى به الكراهة ولا شك فى بطلانه وبيانه ان الطلوع انما هو بظهور
حاجب الشمس وبه تتحقق الكراهة ولا تنتفى فكان مفسدا والغروب بآخره
وبه تنتفى الكراهة فلا يكون مفسدا كذا فى التقرير واورد على ان ما وجب
كاملا لا يتأدى بالناقص كالصلاة مع ترك واجب من واجباتها واجيب
بانه لا نقصان فى المأمور به من القيام الخ بخلاف النقصان فى الوقت فانه راجع
الى المأمور به فانه امر بها فى الوقت الكامل لان مطلقه ينصرف الى الكامل واورد
يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه فى الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت واجيب
بان الشرع جعل الوقت متسعا وجعل له شغل كل الوقت فالفساد الذى
يعترض حالة البقاء جعل عفوا لأن الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة
متعذر لكن قال فى التنقيح هذا يشكل بالفجر واجاب عنه فى التلويح بان العصر

يخرج الى ما هو وقت الصلاة فى الجملة بخلاف الفجر أو بان فى الطلوع دهو لا فى
الكراهة وفى الغروب خروجا عنها وأورد اذا انتهى الى الجزء الفاسد كان
الواجب انتقال السببية الى الكل لئلا يقع الفاسد سببا للعبادة واجيب بان
المراد بالناقص ونقصان السبب يؤثر فى نقصان الحكم ولو انتقل الى الكل
وجازت فيه لزم تقدم المسبب على السبب وان لم تجز لزم تفويت الصلاة عن
الوقت مع القدرة على الاداء فيه وكلاهما باطلان كذا فى التقرير او الى الجملة
يعنى يكون الوجوب مضافا الى جميع الوقت فكل الوقت سببه فى حق القضاء
لان العدول عن الكل فى الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا فوجب
القضاء بصفة الكمال واورد فقد وجب القضاء بغير ما وجب به الاداء
وأجيب بان المراد به الامر لا الوقت واورد فقد لزم كون القضاء اكمل من الاداء
والاكمل اكثر ثوابا وأجيب ليس الكمال والنقصان بكثرة الوقت وقلته وانما هو
بعدم اتصافه بالكراهة والاتصاف بها كما افاده السيرامى وهو أولى مما اجاب به
الاكمل من انه ولو اضيف الى الكل فهو آثم فكان أقل ثوابا لانه لا يتمشى فى المعذور
لانه غير آثم فلهذا اى لما ذكر تأدى عصر أمسه فى الوقت الناقص بخلاف عصر يومه
تفريع على ما قدمه فالاول مفرع على اضافته الى الجملة ولا نقص فيها فقد وجب
كاملا فلا يؤدى فى الناقص والثانى مفرع على أضافته الى ما اتصل الأداء به
وهو ناقص فتأدى به واورد كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فلا فرق بين
عصره

عصر يومه وعصر أمسه وأجيب بان الوقت لا نقصان فى ذاته انما النقصان باعتبار
التشبه بالكفار فيه فاذا مضى خاليا عنه كان كاملا وأورد من بلغ أو أسلم فى الناقص
لا يصح منه فى ناقص غيره مع تعذر الأضافة فى حقه الى الكل وأجيب بان لا رواية
فيها فنلتزم الصحة والصحيح عدمها لأن النقص لازم الأداء فى ذلك الجزء ولا
نقص فى الجزء فيتحمل النقص لوجوب الاداء فيه فاذا لم يؤد لا نقص وجب الكامل
كما فى التحرير واورد عليه ما اذا كان مقيما فى اول الوقت ثم سافر فى اخره وفاتته الصلاة
عليه صلاة المسافر مع ان الوجوب مضاف الى الكل واجيب بان النقصان هنا لم
يثبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلى فلا يتفاوت بالاضافة الى الجزء او الكل
كذا فى التقرير ومن حكمه اى ما كان الوقت فيه ظرفا للمؤدى اشتراط
نية التعيين لكون الوقت يسع غير الواجب فان المشروع لما تعدد ولم يصر
مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه واورد ان فرض
الوقت هو الاصل وغيره محتمل والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل كالمجاز من
الحقيقة واجيب بان ما ذكرناه هو الراجح لانه دال على وجوب اشتراط النية لوصف
العبادة ووصفها عبادة كاصلها كذا فى التقرير ولم يذكر من حكم هذا النوع واشتراط
النية له كما ذكره فخر الاسلام لانه حكم كل عبادة والمقصود بيان المختص بهذا النوع
ولان التعيين يغنى عن نية اصلها ولو حذف نية واكتفى بقوله اشتراط التعيين
لكان أولى قال فى الكنز وللفرض شرط تعيينه الا ان يكون مقصوده التنبيه على أن

التعيين بالقلب لا باللسان ونية الظهر المقرون باليوم تعيين وان خرج الوقت وكذا
المقرون بالوقت ان لم يخرج فان خرج ونسيه لا يجزيه في الصحيح وفرض الوقت
كظهر الوقت الا في الجمعة الامن معتقد ان فرض الوقت وان نوى الظهر لا غير قيل
لا يجزيه لاحتمال فائتة عليه وفي فتاوى العتابي الأصح انه يجزيه وعلم مما ذكر
ان من فاتته الظهر فنوى الظهر في وقت العصر لا يكون شارعا في واحدة منهما
كذا في فتح القدير وبه ظهر ضعف ما ذكره الهندي والاكمل من ان ذكر فرض الوقت
شرط على الأصح لأن فرض الظهر قد يكون اداء وقد يكون قضاء فلا يتعين الأداء
الا بالنية اه لأن كون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار به ولا يسقط اى اشتراط
التعيين بضيق الوقت بحيث لا يسع الا ذلك الواجب لان ما ثبت حكما اصليا
بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واورد عليه ان الأصل
انتفاء الحكم بانتفاء العلة وهى التوسعة وقد زالت واجيب بمنع زوالها فانه
لو قضى فرضا عند ضيق الوقت أو صلى نفلا جاز كذا في التقرير ومراده بالجواز
الصحة لا الحل فقد صرح في البدائع بالصحة والحرمة ولا يتعين السبب بالتعيين
اى بتعيين العبد نصا بان يقول عينت ذلك الجزء من الوقت للسببية اذ ليس
له وضع الشرائع فلو عين ثم ادى قبله أو بعده جاز الا بالاداء اى الا
في ضمن فعله لأن له ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين بالشروع حكما كالحانث
في اليمين فانه مخير في الكفارة بين اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او التحرير ولو
عين

عين شيئا من ذلك بالقول لم يتعين حتى له ان يكفر بغيره وانما يتعين ضرورة
فعله وقد اشار بقوله كالحانث الى ان المكلف مخير في الايقاع في اى جزء من اجزاء الوقت
والى ان الواجب في الكفارة واحد يتعين بفعله أو يكون الوقت معيارا مساويا
له اى للواجب لانه قدر به يزداد بازدياده وينقص بانتقاصه وسببا
لوجوبه كشهر رمضان لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثله
للتعليل ولنسبة الصوم اليه وتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب
وظاهر كلامه ان الشهر معيار وسبب والأول ليس بمسلم لان الشهر اسم للأيام
والليالي والمعيارية انما هى لليوم فقط كما اختاره في التقرير واما الثانى ففيه
خلاف فالمختار عند الاكثرين ان الجزء الأول من كل يوم سبب لصومه لأن
صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق كل بسبب ولأن الليل ينافيه فلا يصلح
سببا للوجوب وذهب السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو
الظاهر من النص والاضافة لأن الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الأول
منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في أول ليلة
من الشهر ثم جن قبل الأصباح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء
فلهذا تجوز نية اداء الفرض في الليلة الأولى مع عدم جواز النية قبل سبب
الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الأداء
فيه كمن أسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على

ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا
وجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الأول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان
امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
كذا في التلويح ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة في الفروع والتحقيق ما ذهب اليه
السرخسي لانه على قول غيره يلزم مقارنة المسبب لسببه لأن الجزء الأول
من كل يوم سبب لوجوب الصوم مع وجوبه في الجزء الأول ايضا وقد جمع بين
القولين في الهداية فقال في فتح القدير لأنه لا منافاة بين القولين فشهود
جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الأمر انه تكرر سبب
وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصيته ودخوله في ضمن غيره اه ولم يذكر
كون المعيار شرطا للاداء لانه يعرف من كونه سببا ولم يعرف المعيارية من السببية
لجواز الظرفية ولم تعرف السببية من المعيارية كما في المنذور المعين ولا يلزم ذكره
في الصلاة لانا لم ندع وجوب الترك كذا في التقرير فيصير غيره منفيا
تفريع على كونه معيارا اى فلا يصير غيره مشروعا لأن الشرع أوجب شغل
المعيار به حال كون المعيار واحدا لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
ووجوب شغل المعيار الواحد ينفي غيره فالشرع نفى غيره ولقوله صلى الله
عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين
لأن الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم
جنسه

جنسه قيل بالتعيين لانه لابد من اصل النية خلافا لزفر لأنه لما صار الوقت
متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل فيقع عن الفرض وان لم ينو
كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك
الذى هو قربة لهذا ولا قربة بدون القصد فيصاب بمطلق الاسم اى يصح
صومه بمطلق النية لما قدمنا ومع الخطأ في الوصف بان نوى نفلا أو واجبا
آخر لأنه نوى الأصل وزيادة جهة وقد لغت الجهة وبقي الأصل وهو كاف
وخالف الجمهور فيهما قال في التحرير وهو الحق لأن نفي شرعية غيره انما يوجب
صحته لو نواه ونفي صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو
ينادى لم أرده بل لو ثبت كان جبرا وقولهم الأخص كزيد يصاب بالأعم
كانسان انما يكون اذا اراد الأخص بالأعم ونقول لو اراد نية الصوم الفرض
صح لأنه اراده وارتفع الخلاف واما كون التعيين شرعا يوجب الاصابة بلا نية
كرواية عن زفر فيجب اه وقد أجاب عن لزوم الجبر في التلويح بان لا نسلم
بان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض
اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة
فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص فاذا اوجد الامساك المقرون بالنية كان
عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام
من الله تعالى فنية النفل أو واجب آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس

الأمر اذ لا أثر لظنه ان اللازم ليس بلازم اه وهو في غاية البعد لانه ليس
الكلام في توقف الزام الله تعالى العبد على اختياره لانه لا نزاع في كون
الالزام جبريا وانما الكلام في توقف اسقاط ما لزم العبد على اختياره ولا
شك في توقفه على اختياره ليكون قد اتى به على قصد الامتثال والا
لزم الجبر على أسقاط ما لزمه شرعا وقيد بالخطأ لما في التقرير معزيا الى
بعض مشايخنا وصورة نية النفل من الصحيح المقيم ان يشرع بها ثم يظهر انه
من رمضان فظنه معفو اما لو وجدت في غيره فانه يخشى عليه الكفر اه
وكانه لكونه كالمنكر للفرضية الا في المسافر ينوى واجبا آخر عند ابى حنيفة
فانه يقع على ما نوى لانه شغل الوقت بالأهم لتحتمه في الحال وتخيره في صوم
رمضان الى ادراك العدة وعندهما لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم
لان الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور بخلاف
المريض ينوى واجبا آخر فانه يقع عن رمضان ويلغو الوصف وما اختاره
المصنف من الفرق بين المريض والمسافر عند الامام هو ما نقله فخر الاسلام
وشمس الائمة بناء على انه رخصة متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات
شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت
واكثر المشايخ ومنهم صاحب الهداية على التسوية بينهما عنده لما ذكرنا من انه
شغل الوقت بالأهم والمرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر

به

٦١

به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وتوفيق صاحب
الكشف بين القولين بحمل الفارق على مريض لا يضره الصوم فتتعلق الرخصة
بحقيقة العجز وحمل المسوى على مريض يضره الصوم فتتعلق بازدياده ليس بتوفيق
لان المريض الذى لا يضره الصوم خارج عن المبحث لانه صحيح في حق الصوم كما افاده
في التقرير فالأصح التسوية بينهما كما نقله في التقرير عن عدة كتب معتبرة وفي النفل
عنه روايتان اى فيما اذا نوى المسافر النفل فعن ابى حنيفة روايتان في رواية يقع
عن رمضان لان رخصة الترك لحقه تخفيفا وهو في الواجب المغاير لا في النفل وفي
رواية يقع عن النفل لان انتفاء غيره حكم التعيين ولا تعيين في حقه كشعبان والأصح
الأول لانه لا يلزم من نفي التعيين عليه نفي تعيين الوقت وتمامه في التحرير وقيد
بالواجب والنفل لان المسافر ان اطلق فالأصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات
اذ لم يعرض عن العزيمة او يكون الوقت فيه معيارا لا سببا كقضاء رمضان
والكفارات بيان للنوع الثالث اما كونه معيارا فظاهر واما كونه ليس بسبب
فلان السبب شهود الشهر كالاداء وسبب صوم الكفارة اسبابها من الحنث
والقتل واما صوم النذر فهو من هذا القسم معينا كان او مطلقا لان سببه
النذر لا الوقت ولذا اجاز التعجيل في المعين قبل وقته لكن في المعين مشابه للقسم
الثاني من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النية ونية النفل بخلاف نية واجب
آخر فانه يقع على ما نوى لان تعيين الوقت له من العبد فاثر فيما له لا فيما عليه

ويشترط فيه نية التعيين فلا يصح بالمطلق ولا بنية مباينة لان الوقت ليس
بمتعين له ولو قال ويشترط فيه نية التبييت لكان أولى ولا يحتمل الفوات
لان وقت العمر بخلاف الاولين وهو ما كان الوقت فيه ظرفا وما كان معيارا
وسببا فان الأداء فيهما يفوت بفوات الوقت او يكون الوقت فيه مشكلا
بيان للنوع الرابع والمراد بكونه مشكلا كونه ذا شبهين أشار اليه بقوله يشبه
المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد و يشبه الظرف لان افعاله
لا تستغرق اوقاته كالحج اى كوقت الحج لانه لا اشكال فيه وبتعين اشهر الحج
من العام الأول عند ابى يوسف خلافا لمحمد بيان للاشكال بوجه آخر
لان ابا يوسف لما قال بالتعيين جعله كالمعيار ومحمد لما قال بعدمه جعله
كالظرف ولم يجزم كل بما قال فحصل الاشكال وقيل ان هذه مبنية على ان الأمر
المطلق للفور عند ابى يوسف وللتراخى عند محمد وكل منهما ضعيف والمعتمد
ان الخلاف في هذه المسئلة ابتدائى فابو يوسف عمل بالاحتياط لان الموت في سنة
غير نادر فيأثم والامر موجبه مطلق ولذا اتفقا على انه لو فعل بعده وقع اداء ومحمد
حكم بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الأنسان ويتأدى بمطلق النية لا بنية النفل
متفرع على انه ذو شبهين فلشبه المعيار يتأدى بمطلق النية ولشبه الظرف
لا يصح بنية النفل عملا بهما لكن علل واصحته مع الاطلاق بظاهر الحال وتعقبهم
في التحرير بانه لا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر الحال على الدعوى وهو تأديه
بنية

بنية مطلقة وانما يستلزم حكم الخارج عليه بانه نوى الفرض لاسقوطه عنه
عند الله تعالى اذا تعين مطلق الحج في الواقع ثم اعلم ان أئمتنا صححوا رمضان بنية
النفل ومنعه الشافعى لئلا يلزم الجبر في العبادة ولم يصححوا حجة الأسلام بنية النفل
لئلا يلزم الجبر فيها وصححها الشافعى فورد الاعتراض على كل فاجيب للشافعى بان
الصفة للحج قد تنفصل عن الأصل فانه اذا افسد بقى اصل الأحرام بخلاف الصوم ورد
بان الباقى الأحرام الذى هو شرط لاأصل الحج ولئن كان ركنا فالباقى بعض الاركان
لا كلها واجيب لأئمتنا بان الوقت في رمضان ليس بقابل لغير المشروع وفي الحج
قابل والكفار مخاطبون بالأمر بالأيمان أجماعا لعموم دعوته صلى الله عليه
وسلم بيان لمسئلة مبنية على قاعدة اصولية ذكرها ابن الحاجب هي حصول
الشرط الشرعى ليس شرطا للتكليف خلافا للحنفية والمسئلة مفروضة في
بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو
الأيمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالأيمان اولا وهم يفعلون ذلك تقريبا
للفهم وتسهيلا للمناظرة كذا في العضد وتعقبه المحقق في التحرير بان هذه
المسئلة تمام محل النزاع لا انها جزئى منها والخلاف فيها غير مبنى على ذلك
لأنه لو ابتنى عليه لاستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث ولم
يقل به احد ولا يحسن القول به لعاقل وانما الخلاف ابتدائى وهو جواز
التكليف بما شرط في صحة الأيمان حال عدمه اه وقد أخذه من حاشية

العضد للمولى سعد فانه قال والذى يلوح من اصول الحنفية ان نزاعهم ليس
الا فى تكليف الكفار بالفروع دون مثل وجوب الصلاة على المحدث اه وفيها
المراد بالشرط الشرعى شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات والطهارة للصلاة
لا شرط الوجوب او وجوب الاداء للاتفاق على ان حصول الاول شرط فى التكليف بوجوبه ووجوب ادائه
والثانى شرط فى التكليف بوجوب ادائه دون وجوبه وهذا فى الامر ظاهر دون النواهى
اذ لا معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لترك الزنا او لصحته اه وبالمشروع
من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق
بها ويجب اخراج حد الشرب وادخال التعزير حقا للعبد تحت العقوبات
وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوى وهم اليق بالدنيا لانهم آثروها
على العقبى وبالشرائع فى حق المؤاخذة فى الآخرة بلا خلاف اى المشروعات
كالصلاة والصوم والمراد بها الاحكام وعبر عنها فى العضد بالفروع كما أسلفناه
فقال المولى سعد اى يقع التعذيب بترك الواجبات وارتكاب المنهيات
واما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح أنهم
لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلاة والصوم فلا يعاقبون
على تركها والحاصل ان مشايخنا افترقوا ثلاث فرق فمشايخ سمرقند قالوا
لا يجوز التكليف بما شرط فى صحته الايمان حال عدمه لا لكونه شرطا بل لخصوصية
فيه وهى انه اعظم العبادات فلا يجعل شرطا تابعا فى التكليف فلا يعاقبون
عندهم

عندهم على ترك اعتقاد الفروع واتفق من عداهم على تكليفهم بها وانما اختلفوا
فى ان التكليف فى حق الأداء كالتكليف فى الاعتقاد او الاعتقاد فقط فقال العراقيون
بالأول كالشافعية فيعاقبون على تركهما وقال البخاريون بالثانى فيعاقبون على
ترك الاعتقاد لا الأداء وليس محفوظا عن ابى حنيفة واصحابه كما ذكره السرخسى
وانما استنبطه البخاريون من قول محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد لمن
يلزمه فعلم ان الكفر مبطل وجوب العبادات وقد صرح السرخسى بان استنباط
صحيح وأقره فى التنقيح بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة ايام الردة فانه ليس
بصحيح كما ذكره السرخسى لجواز سقوطه بالاسلام كالاسلام بعد الكفر الأصلى
فانه مسقط ولو قيل الردة تبطل القرب والتزام القربة فى الذمة قربة فتبطل
لم يلزم ذلك الاستنباط وظاهر قوله تعالى الذين لا يؤتون الزكاة وقوله
لم نك من المصلين يشهد للعراقيين وخلافه تأويل وترتيب الدعوة فى حديث
معاذ لا يوجب توقف التكليف كذا فى التحرير وبه ظهر ان قول المصنف كغيره
يخاطبون فى حق المؤاخذة بلا خلاف ليس بصحيح لان مشايخ سمرقند قد
خالفوا الا ان يراد بلا خلاف بين العراقيين والبخاريين وفى التلويح ولا خلاف
فى عدم جواز الأداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام اه
ثم اعلم ان المسئلة حيث لم تكن منقولة عن اصحاب المذهب وانما هى مستنبطة من
شيئ لا يشهد فالراجح ما عليه الاكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص

فليكن هو المعتمد ومنه اى من الخاص النهى لانه لفظ وضع لمعنى
معلوم على الانفراد وقدم الامر لانه اشرف لان به الايمان ولا يضره قول الفقهاء
ان النهى راجح على الامر حتى قال فى البزازية ومن لم يجد سترة ترك الاستنجاء
ولو على شط نهر لان النهى راجح على الامر حتى استوعب النهى الازمان
ولم يقتض الامر التكرار لان ذلك لاجل الاحتياط عند التعارض وهو
فى اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه ينهى عن القبيح وفى ضياء الحلوم النهى
خلاف الامر نهيت عن الشيء ونهوت عنه بالواو وعند النحاة قول القائل
لغيره لا تفعل وعند علماء الكلام بناء على انه النفسى طلب كف عن فعل على
جهة الاستعلاء وحتما فالنهى النفسى عين التحريم وخرجت الكراهة النفسية بقيد
حتما وايراد كف نفسك على التعريف ان كان لفظا فالكلام فى النفسى او معناه
التزمناه نهيا وكذا معنى اطلب الكف لوحدة معنى اللفظين وهو النهى
واذا قيل مقتضى النهى التحريم فالمراد اللفظ وهو يقتضى التحريم فى قطعى
الثبوت والكراهة فى ظنيه ولا تعدد فى نفس الامر وانما هو من جهة
كون القطع او الظن فى طريقه كما فى التحرير وعند الاصوليين بناء على انه
اللفظى لان بحثهم عنه باعتبار وجوب الانتهاء قول القائل لمن دونه
لا تفعل كما فى المغنى لا بناء على ان العلو شرط فيه مطلقا والاكثر على ان العلو
لا اعتبار به فيه وانما الشرط الاستعلاء ومنهم المصنف ولذا قال
قول

قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وما فى التحرير اولى وهو
لا تفعل استعلاء حتما والمباحث المتقدمة فى الامر واردة هنا فهو عند الجمهور
للتحريم عينا لفهم المنع المحتم من المجرد عن القرينة كما ان الامر للوجوب وفى غيره مجاز
ويخالف الامر من جهة انه يقتضى الفور والتكرار اى الاستمرار بخلاف الامر وانه
يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى فان الشارع لا ينهى عن شيء
الا لقبحه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى
الله عنه لان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعرى كذا فى التلويح وقد يقال
ان قوله يقتضى بمعنى يفيد فلا يكون فيه الاشارة المذكورة فان قيل هلا قلتم يقتضى
حسن الانتهاء قلنا صفة وجودية فتقتضى محلا موجودا والانتهاء امتناع
عن ايجاد الفعل وهو عدمى كذا فى البديع وهو اى المنهى اما ان يكون قبيحا
لعينه ولا نعنى به ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل
وقبحه انما يكون لجهات يقع عليها وانما المراد منه ان عين الفعل الذى اضيف
اليه النهى قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته ذكره القاآنى وهو تقسيم للنهى
المطلق المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقادهم وذلك نوعان وصفا وشرعا
منصوبان على التمييز او لغيره وذلك نوعان وصفا وهو ما يكون لازما
للمنهى عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اى مصاحبا ومفارقا فى الجملة
كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضعه لفعل قبيح فى ذاته

عقلا من غير توقف على ورود الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول كما
ان شكر المنعم واجب عقلا ومن هذا النوع الظلم والعبث والكذب واللواطة كما
ذكره القاآني وهو صريح في ان اللواطة قبيح عقلا كما هو قبيح طبعا وشرعا فلذا
كان اقبح من الزنا لعدم قبحه طبعا وحكم هذا النوع عدم الشرعية أصلا
وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوزه كما في قصة يوسف وانما
قبح شرعا لعدم المحل لان المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذا النوع كالاول
وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا لا لذاته لانه يوم كسائر الايام
وانما قبح لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى والوقت فيه كالوصف
اللازم لانه داخل في تعريفه وسيأتي حكمه والبيع وقت النداء مثال
لما قبح لغيره مجاورا لان قبحه لترك السعي الى الجمعة لا لذاته وهو قابل
للانفكاك اذ قد يوجد الاخلال عنها بدون البيع والبيع بدون الاخلال
كما لو تبايعا وهما يمشيان ومن هذا النوع الوطء في الحيض قبح للأذى
المجاور والصلاة في الارض المغصوبة لشغل ملك الغير وحكم هذا
النوع الصحة لو اتى به المكلف على مثال الصائم يترك الصلاة فهو مطيع
بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلاة وعاص بشغل ملك الغير
وواطئ بملك النكاح المبيح وعاص باستعمال الاذى ولذا ثبت به الحل
للمطلق ثلاثا والاحصان للواطئ فيه وان كان فعلا حسيا والنهي عن
الافعال

الافعال الحسية وهي ما لها وجود حسي فقط كالزنا وشرب الخمر والشرعية
ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب
والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع
يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل
معنى شرعي يكون المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول
في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب
الملك بسبب الوجود الشرعي كذا في التوضيح واختار في التلويح ان الفعل ان كان موضوعا
في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي واختار في التقرير ان الصواب ان تفسر الافعال
الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزها في غير محل العوارض يتبع على القسم الاول
اي ينصرف عند الاطلاق الى ما قبح لعينه اتفاقا اي لذاته او لجزئه فيعدم المشروعية
ولا تقبل حرمته النسخ الا بدليل يدل على ان القبح لغيره فيكون لغيره ثم ذلك الغير
ان كان وصفا قائما بمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا
فلا كالوطء في الحيض ومثلوا للاول بالزنا وشرب الخمر والكذب وشرط في التحرير
ان لا يكون لحسنه جهة يعني فلا يكون قبيحا كالكذب المتعين طريقا لعصمة نبي
او لجهته لم يرجح عليها غيرها وسيأتي الجواب عما أورد على هذا الاصل من اثبات أحكام
لافعال حسية فنهي عنها كاثبات حرمة المصاهرة للزنا والملك للغاصب والملك
باحراز الكفار وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا اي والنهي عن التصرفات

الشرعية يقع عند الاطلاق على ما قبح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل
على القبيح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرته انه هل يترتب عليه الأحكام
ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم
للثواب والبيع للملك وقد ينهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك
المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب
والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع
جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل
الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره
فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة
باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند
الشافعي حتى لا تترتب عليه الأحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لا بوصفه
كذا في التلويح ثم اعلم ان عبارة التنقيح واما عن الشرعيات كالصوم والبيع
فعند الشافعي هو كالأول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع بأصله
الا بدليل وهي اولى من عبارة المنار لانه قيد بما اتصل به وصفا وليس
كذلك بل هو لغيره سواء كان ذلك الغير وصفا او مجاورا فان النهي
عن الصلاة في الارض المغصوبة من قبيل النهي عن فعل شرعي مع انه مجاور
لا وصف وقد اعتذر عنه بعضهم بانه انما قيد به لكونه اكثر واشهر وقد
حرره

حرره في التحرير بان النهي عن الفعل الشرعي يكون لغيره فان كان الغير وصفا
لازما افاد النهي التحريم ان كان قطعيا والكراهة ان كان ظنيا بحسب الطريق
للزوم المنهي عنه وان كان مجاورا امكن الانفكاك فالنهي للكراهة ولو كان قطعيا
كالبيع وقت النداء لان القبح يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا
يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي يعني ان النهي
يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان لان النهي عن المستحيل عبث وامكانه اما
بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة
التي نهي لأجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الأول
وحينئذ لا بد من رعاية الأمرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي
الصحة فيكون محافظة على المقتضَى بالفتح وهو القبح وعلى المقتضي بالكسر وهو
النهي بان يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم
ببطلان المنهي عنه فانه يلزم أسقاط النهي وجعله لغوا عبثا وتعقبهم في التلويح
بأمور الأول انه ان أُريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم
والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق
الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك
ولا دلالة لشيء مما ذكر ثم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي بهذه الصفة
الثاني ان هذا لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يسمى

للأمر ويصبح للنهي الثالث ان قولهم المنع عن الممتنع عبث لا يصح في هذا لأنه
ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمنع تحصيله اذا
كان حاصلا بغير هذا التحصيل اه وذكر السيرامي ان الامكان الحسي كاف في النهي
فلا يكون عبثا اه وحاصله ان هذا الاستدلال والالزام ليس كل منهما صحيحا
وهو مبني على تفسير الشرعي فائمتنا فسروه بالصورة بقيد الاعتبار فكان المنهي
عنه صحيحا لأن الشرعي المعتبر هو الصحيح فلو لم يدل النهي على الصحة لكان المنهي عنه
غير الشرعي والشافعية فسروه بما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة
المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا ورجحه في التلويح بقوله نقول صلاة
صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة اه ورده
في التحرير بانه انما يوجب صحة التركيب ولا يستلزم الحقيقة والاسم فيهما
مجاز شرعي في الجزء وهو الصورة للقطع بصدق لم يصم على الممسك حمية
وللزوم اتحاد مسماه لغة وشرعا في بعضها وهو منتف اه يعني لو كان
الاسم شرعيا بسبب الصورة فقط لكان الصوم لمجرد الامساك بلا نية لغويا
وشرعيا واتفقوا على نفيه قالوا الأمر يقتضي الصحة والنهي ضده فيقتضي
ضدها اجيب بمنع اقتضائه لغة ولو سلم فيجوز اتحاد احكام المتقابلات
ولو سلم فاللازم عدم اقتضاء الصحة لا اقتضاء عدمها كذا في التحرير
وفيه ويصرح بثبوت الاعتبارين طلاق الحائض يثبت حكمه وامر بالرجعة
رفعا

رفعا للمعصية بالقدر الممكن يعني اعتبار ثبوت الحكم واعتبار كونه مطلوب الرفع
فلذا قلنا ان البيع المنهي عنه حكمه الملك ويثبت مع الحرمة مطلوبا بالتفاسخ اما
الأول فلعدم النافي ووجود المقتضي وهو الوضع الشرعي للقطع بان القائل
لا تفعله على هذا الوجه فان فعلت ثبت حكمه وعاقبتك لم يتناقض اه ثم اعلم
ان مسئلة طلاق الحائض لا ترد على الشافعية لانهم استثنوا امثالها قال
في جمع الجوامع اما الواحد بالشخص له جهتان كالصلاة في المغصوب فالجمهور
تصح ولا يثاب وقيل يثاب اه ولهذا اى لكون النهي عن الفعل واقعا على
ما قبح لغيره كان الربا بكسر الراء وفتحها خطأ وله اطلاقان في الكتاب العزيز
احدهما النفس المزيد ومنه قوله تعالى لا تأكلوا الربا ثانيهما الزيادة ومنه
قوله تعالى وحرم الربا لأن الحرمة لا تتعلق الا بالافعال كما بينه في فتح القدير
والمراد هنا كان بيع الربا فهو من مجاز الحذف اى البيع المشتمل على الزيادة
المحرمة مشروع باصله وهو مبادلة المال بالمال غير مشروع بوصفه وهو كونها
تامة وهو المساواة وسائر البيوع الفاسدة اى وباقي البيوع الفاسدة
فالسائر بمعنى الباقي لا بمعنى الكل لان الربا منها ايضا ومنها البيع بشرط
مفسد فهو مشروع باصله كما قلنا غير مشروع بوصفه وهو الشرط فانه كالوصف
امر زائد وليس بمشروع كالربا ولذا ينقلب صحيحا باسقاط الزيادة والشرط
لزوال المفسد ومنها البيع بالخمر لوجود اصل المبادلة وفقد وصفها وهو

التقوم للبدلين لكونها غير متقومة فملك ماقابلها فقط بالقبض دون

الخمر بخلاف بيعها بعبد فانه باطل فيهما لان المبيع في المعاوضة ثمن من وجه

وفي النقدين مبيع مطلقا فلم يصح ايراد العقد على الخمر مقصودا فلم يملك ماقابلها

أيضا ثم اعلم ان الفقهاء صرحوا بفساد البيع بالشرط وكذا بالخمر وكذا بيع الربا

ولم يخالف في ذلك أحد والاصوليون صرحوا هنا بان النهي عن الفعل الشرعي لا يعدم

الصحة حتى قال في التنقيح جوابا للشافعي ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه

غير مفيد لحكمه كالملك فنقول بصحته لا باباحته اه قلت المراد بالصحة هنا انما

هو صحة الأصل فقط وهو معنى قولهم مشروع باصله ومراد الفقهاء بالفساد

فساد الوصف فقط وهو معنى قولهم هنا غير مشروع بوصفه فلذا قال في التنقيح

ويصح بأصله لا بوصفه عندنا فلا مخالفة كما لا يخفى وليس مرادهم بمشروعية

الأصل ان الشارع اذن فيه لانه محرم حال اتصافه بذلك الوصف فلا يكون

مشروعا بهذا المعنى وانما مرادهم صحة الأصل وبهذا التقرير ان شاء الله تعالى

اندفع ما في فتح القدير من انهم ان ارادوا بمشروعية الأصل مشروعيته حالة خلوه

عن الوصف فلا نزاع فيه ولا يجدي شيئا وان ارادوا مشروعيته حال اتصافه به

ممنوع لانه غير مشروع معه الى اخره لأنه فهم ان المشروعية الاذن في الفعل وليس

كذلك بل الصحة كما قدمناه وفائدة النهي التأثيم لو فعله وهو المقصود منه

ثم اعلم ان الصحة في المعاملات ترتب أثرها غير مطلوب التفاسخ شرعا والفساد

ترتبها

ترتبها مطلوب التفاسخ والبطلان عدم ترتبها أصلا لثبوت الترتب كذلك

في الشرع بما قدمناه في النهي ففرق بينهما بالأسماء كذا في التحرير وهناك مناسبة

لغوية غير مجرد الاصطلاح ذكرها في فتح القدير أول باب البيع الفاسد وصوم يوم

النحر وأيام التشريق المنهي عن صومها من قبيل ما كان مشروعا بأصله اي صحيحا

باصله لانه صوم وهو فعل شرعي غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل

اي قبيح لوقوعه في يوم منهي عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى فصح النذر به لكونه

طاعة ووصف القبح من لوازم الفعل لا الاسم ولم يلزم بالشروع لاتصال الاداء بالعصيان

ولو صام في هذه الأيام المنهية عن فرض او واجب أو نذر اخر لم يجز كما في الحاوي

لان ما وجب كاملا لا يتأدى بالناقص ثم اعلم ان بين البيع بالشرط وبين صوم

يوم النحر فرقا فان البيع بشرط فاسد وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذره وصامه

خرج عن العهدة وعصى كالحلف على معصية لو فعلها اسقطت الكفارة واثم

فكيف جمعوا بينهما والذي ظهر لي ان مرادهم بمشروعية الأصل صحته وبعدم مشروعيته

الوصف حرمته أعم من ان يكون فاسدا كالبيع بشرط أو صحيحا كصوم يوم النحر وعلى

هذا فقد اصطلحوا على تسمية ما كان محرم الوصف لازم في المعاملات فاسدا بخلافه

في العبادات لا بسبب ان الفساد يقتضي النهي لانه ليس موجبه بعد طلب الترك الا

كون الفعل معصية سببا للعقاب فليس بمستلزم للفساد لا في العبادات ولا

في المعاملات كما بينه في فتح القدير في آخر الصوم فما في التوضيح والتلويح من تسمية

صوم يوم النحر فاسداً مجاز عن الحرمة ولم يذكر المصنف الصلاة في الأوقات المكروهة
وهي غيرها من هذا القبيل لانها حسنة في ذاتها والوقت صحيح والقبح في الوصف التشبه
بالشيطان والوقت سبب وظرف فأثر نقصانه في نقصانها فلم يتأدى بها الكامل
ولزمه القضاء لو قطعها بعد الشروع بخلاف الصوم في يوم منهي عنه فانه لا يلزمه
القضاء وقد فرقوا بينهما في الصوم صار مرتكبا للمعصية بمجرد الشروع لصدقه
على مجرد الامساك بنية ولذا احنث به في يمينه لا يصوم ولا يصير بمجرد الشروع فيها
مرتكبا لها لان المنهي عنه الصلاة وهي مجموع أركان معلومة فما لم يفعلها لا يتحقق
فاذا قطعها قبله فقد قطع ما لم يطلب منه قطعه بعد فيلزم القضاء وتعقبهم في فتح
القدير بانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها لكونه الآن صار مرتكبا
للمعصية والجواب مطلق في الوجوب وذكر في التحرير النهي عن الفعل الشرعي اذا
نافى حكم الأول بطل كنكاح المحارم ليس حكم النكاح الا الحل وهو مناف لمقتضى
النهي ويجب مثله في العبادات كصوم العيد لعدم الحل والثواب فوجب
عدم القضاء بالافساد لان وجوب القضاء يتبع الحل والثواب ووجب صحة
نذره لانه غير متعلقه ليظهر في القضاء تحصيلا للمصلحة فيجب ان لا يبر بصومه
وما خالف فلدليل كالصلاة في الاوقات المكروهة على ظنهم وكونه مسماها
لا يتحقق الا بالأركان لا يقتضي وجوب القضاء لانه بوجوب الأتمام قبل الافساد
والثابت نقيضه ويلزم ان يفسد بعد ركعة وهو منتف عندهم وحينئذ
فالوجه

فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفاء فائدته من الأداء والقضاء ولا مخلص لهم
الا بجعل الكراهة تنزيهية اه وما في التوضيح من الفرق بين الصلاة والصوم ان الوقت
في الصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه
ظرفا لها بعيد لأن كلا منهما شرط وحاصله ان المحقق في التحرير رجح رواية البطلان
في الاوقات الثلاثة فانها منقولة عن ابي حنيفة وهو قول زفر فلم يخرج ترجيحه
عن المذهب بالكلية واما الصلاة في المكان المغصوب فقبحها للمجاور فلم تؤثر الفساد
وتضمن بالشروع وتصلح للقضاء فيتأدى بها الكامل لكمالها لان المكان ليس بسبب
ولا معيار ولا وصف فهي كالبيع وقت النداء وقد جعل فخر الاسلام من قبيل ما
قبح لغيره وصفا شهادة المحدود في القذف فهي صحيحة اصلا فانعقد النكاح بها
غير مشروعة وصفا وهو الأداء فلم تقبل لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل
ولا يلزم من قبح الوصف قبح الأصل كاللآلي اذا اصفرت يحسن لعينه ويقبح لغيره
ولا ترجيح للعارض على الأصلي فصح بأصله اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط
والنهي عن بيع الحر الذي هو قبيح لعينه شرعا والمضامين جمع مضمون ما في
ظهور الآباء من المني والملاقيح جمع ملقوحة كما في الصحاح ما في ارحام الأمهات من
الجنين وذكر في الفائق انه جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم
استعملوه بحذف الجار ونكاح المحارم مجاز عن النفي لمشابهة بينهما صورة
بوجود الحرف ومعنى لأن الاعدام مطلوب فيهما فهو منفي لا منهي والفرق ان

الأول اعدام شرعي يبتنى عليه الامتناع والثاني طلب امتناع يبتني عليه العدم فلم يكن مشروعا مطلقا ولذا الايناب على الامتناع في المنسوخ فكان النهي عندنا نسخا اى اعداما وهو بيان لمعنى النفي فلا تطويل فيه كما قد توهم لعدم محله اى محل النهي كذا قيل والظاهر ان الضمير الى التصرف المفهوم مما سبق فان المحل البيع المال وهو مفقود في بيع الحر والمعدوم ومحل النكاح الانثى من بنات آدم مما ليس بمحرم فهذه الاشياء وان كانت من قبيل الفعل الشرعي المقتضي لمشروعية الأصل صحيحا لكن انعدم الحكم لعدم المحل لا للنهي فهو جواب عما اورد على الأصل السابق وقد جعلوا النكاح بغير شهود كذلك باطلا لأن ملك النكاح لا ينفصل عن الحل والنهي عن التحريم فبطل العقد للمضادة والحل في البيع منفصل عن الملك فلا تضاد وأورد عليه قد اثبتم لنكاح المحارم احكاما من عدم الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر مع كون الباطل لا حكم له وأجيب بان احكام الوطء بشبهة فلا تدل على عدم بطلانه وقال الشافعي في البابين اى في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الأول وهو ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا لدليل فخالفنا في الشرعيات وهو قول الاكثر وحاصله ان مطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد شرعا فيما عدا المعاملات مطلقا وفيها ان رجع واحتمل رجوعه الى أمر داخل او لازم وفاقا للاكثر فان كان لخارج كالوضوء بمغصوب لم يفد الفساد عند الاكثر كذا في جمع الجوامع قولا اى قائلا بكمال القبح للمنهي عنه لان النهي

مطلق

مطلق فينصرف الى الكامل كما قلنا في الحسن في الأمر اى عند الاطلاق ينصرف الى الحسن لعينه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن وقد تقدم عن التلويح ان الشافعي لا يقول باقتضاء النهي القبح انما يقول ان القبح ثابت بالنهي ولولاه لم يثبت ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد قلنا الاتنافي لاختلاف الجهة وقوله فلا يكون مشروعا ليس بصحيح لأنه ان اراد به كونه لم يؤذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه ومنعنا انه مع ذلك لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضي للنهي كما في طلاق الحائض وان أراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع وهو حينئذ مصادرة حيث جعل المدعى جزء الدليل كذا في فتح القدير ولهذا الا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء ذكر هذه الاربع تفريعا على أصل الشافعي واوردها المحققون نقضا على اصلنا فان هذه افعال حسية والنهي عنها يعدم المشروعية اصلا فلا حكم لها مع كوننا اثبتنا لها احكاما عكس ما ذكره الشافعي فقلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد فهو الأصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الأصل والأصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد والمدبر يخرج عن ملك المولى تخفيفا للضمان لكي لا يدخل في ملك

فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه وهو فى مقابلة ملك اليد واما الاستيلاء
فانما نهى لعصمة أموال الناس وهى غير ثابتة فى زعمهم أو هى ثابتة ما دام محرزا وقد
زال فسقط النهى فى حق الدنيا وسفر المعصية قبيح لمجاوره كذا فى التنقيح
وتمامه فى التلويح واما العام فهو فى اللغة الشامل عم الشيئ يعم عموما شمل
الجماعة يقال عمهم بالعطية كذا فى الصحاح واما فى الاصطلاح فله تعريفان الاول
بناء على انه لا يشترط فيه الاستغراق كما اختاره فخر الاسلام وتبعه المصنف
فما اى لفظ ويصح ان تكون ما بمعنى امر والاول مبنى على ان العموم من عوارض
الألفاظ فقط والثانى على انه من عوارض المعانى ايضا وقد اختلف فيها على
ثلاثة اقوال فقيل توصف به المعانى حقيقة كاللفظ وقيل مجازا وقيل لا حقيقة
ولا مجازا والمختار الاول ولا يكون اطلاق العموم من قبيل الاشتراك اللفظى
اذ العموم شمول امر لمتعدد فهو مشترك معنوى خير من اللفظى والمجاز
وكل من المعنى واللفظ محل له ومنشأ الخلاف فى معنى العموم وهو شمول
الأمر الواحد لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية فقط منع الأطلاق الحقيقى
على المعنى اذ لا يتصف به الا الذهنى وليس بمتحقق عندهم فكان مجازا كما
اختاره فخر الاسلام ولم يظهر طريق المجاز فمنعه بعضهم حقيقة ومجازا
ومن فهم من اللغة ان الواحد أعم من الشخصى ومن النوعى وهو الحق كقولهم
مطر عام وخصب عام فى النوعى وصوت عام فى الشخصى بمعنى كونه مسموعا

أجاز

أجاز الأطلاق على المعنى حقيقة أيضا وكون المعنى مقتصرا على الذهنى وهو
منتف فينتفى أطلاق العموم عليه ممنوع بل المراد التعلق الأعم من المطابقة كما فى
المعنى الذهنى والحلول كما فى المطر والخصب وكونه مسموعا كالصوت على ان
نفى الذهنى لفظى كما يفيده استدلالهم وتمامه فى التحرير ورجح فى التقرير
ان الأطلاق مجازى لأن اطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب لأوضاع القوم
وهذا لأن العموم باعتبار ارادة المتكلم المعانى والالفاظ وسيلة لبيان مراده
واما بالنسبة الى الشارع فهو باعتبار الالفاظ لأن ارادة المتكلم امر باطنى
لا يدرك الا بالالفاظ وكان وقع لى فى الانوار شرح المنار فى الفرق بين قولهم
العام المعنوى هو الكلى الطبيعى وبين قولهم المعنى الكلى لا عموم له الكلى
بقيد كونه كليا والمأخذ واحد وهو ان أحكام الشرع انما تترتب على الأمور
الموجودة والكلى من حيث هو كلى لا تحقق له فى الخارج فلا يكون معتبرا
بخلاف الكلى الطبيعى فانه موجود فى ضمن الأشخاص والذى وقع هنا أولى لانه
اقرب الى القواعد وأوفق الى الأصطلاح اه تناول اى دل بالوضع ولم يصرح
به هنا لأن الكلام فى اللفظ الموضوع واكتفاء بما ذكره فى الخاص وقد يقال ليشمل
كون العام مجازا وعموم المجاز كما سيأتى صريحا فى بحث المجاز انه يتصف بالعموم
كقولهم جاءنى الاسود الرماة الا زيدا افرادا مخرج للخاص لعين كزيد فانه
لا يتناول الأفراد وللخاص الجنس فانه دال على الماهية لا الافراد وللخاص

النوع فانه دال على فرد مبهم وللعدد فانه يتناول أجزاء وهي آحاده لا
أفرادا فالمراد بتناول اللفظ للكثير وضعه له والمراد بوضعه للكثير الوضع
لكل واحد من وحدان الكثير او لأمر مشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع
وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له
أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من اجزائه فقوله افرادا مخرج للثالث
فقط فالأول المشترك والثاني العام والثالث العدد ثم افراد الفرد الوحدان
والجمع المجموع كما في التحرير متفقة الحدود مخرج للمشترك لأن افراده
مختلفة الحدود فلا يكون عاما وفي الكشف ولابد للعام من معنى متحد
يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به وهو معنى قولنا تحت أفراد
العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمين فانه لا يتناول الأشخاص
الداخلة تحته الا بمعنى الأسلام ثم اعلم ان المصنف كفخر الأسلام فرق
بين العام والمشترك باتفاق الافراد واختلافها والمحققون فرقوا
بينهما باتحاد الوضع وتعدده فالعام ما وضع لكثير بوضع واحد
والمشترك بوضعين فاكثر كما سيأتي على سبيل الشمول مخرج لما
تناولها على سبيل البدل ففي بعض الشروح كالنكرة في سياق النفي فاطلاق
العام عليها مجاز وفيه نظر فقد قال في التلويح انها موضوعة للتكثير باعتبار
ان الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية
ان

ان الحكم منفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا
نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فالاطلاق عليها حقيقي وسيأتي
تمامه في بحثها التعريف الثاني له بناء على اشتراط الاستغراق وعليه
المحققون ما دل على استغراق أفراد مفهوم كما في التحرير او لفظ وضع
وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له كما في التوضيح أو
لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر كما في جمع الجوامع والمناسب لمذهبنا
ما في التوضيح لاخراجه المشترك فانا لا نقول بعمومه وعلى الأخرين
داخل قال المحلي ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقتيه اهـ وتفرع على
اشتراط الاستغراق وعدمه الجمع المنكر فعند من نفاه عام سواء كان مستغرقا
أو لا وعند من شرطه يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول
بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه فمن نفى العموم عنه اراد
الاستغراقي ومن اثبته أراد الشمولي فالخلف لفظي فان العام الاستغراقي
يقبل الاحكام من التخصيص والاستثناء بلا نزاع واتفقوا ان الجمع المنكر لا
يقبل هذه الاحكام لا يقال في الاستثناء اقتل رجالا الا زيدا لأن الاستثناء
أخراج ما لولاه دخل ولم يدخل ولا يقبل التخصيص ايضا حتى لو قيل
اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ابتداء لا تخصيصا كما افاده في التحرير
وانه اي العام قبل الخصوص المتفق عليه يوجب الحكم اي يثبته اما

لكل فرد كالعام صيغة ومعنى واختلف فى كيفية افادته فقيل مطابقة
واختاره ابن السبكى حيث قال ومدلوله كلية اى محكوم فيه على كل فرد
مطابقة اثباتا أو سلبا لا كل ولا كلى اى لا محكوم فيه على مجموع الافراد من
حيث هو مجموع والا لتعذر الاستدلال به فى النهى على كل فرد لان النهى
المجموع تمثيل بانتهاء بعضهم ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى من
غير نظر للافراد لان النظر فى العام اليها وقيل تضمنا واختاره فى التحرير
بقوله ان دلالة العام على الفرد تضمنية اذ ليس مطابقيا ولا خارجا
لازما ولا يمكن جعله مما صدقاته لانه ليس بدليا والظاهر الاول لان
المعتبر فى الدلالة التضمنية كون المدلول جزء المعنى المطابقى لا كونه جزئيا
ولا الاعم الصادق بكل منهما فاطلاق التضمنية مخالف للاصطلاح
وان كان صحيحا فى نفسه ذكره الكمال ابن ابى شريف واما للمجموع كالعام معنى
لا صيغة كالرهط كما سيأتى وبينه فى التلويح قطعا فى اصل المعنى
اتفاقا من الواحد فيما هو غير جمع أو الثلاثة او الاثنين فيما هو جمع وفى
حق كل فرد بخصوصه عند اكثر مشايخنا لتلازم معنى اللفظ له قطعا
حتى يظهر خلافه من تخصيص فى العام أو تجوز فى الخاص أو غير ذلك
لكن لا يقولون بكفر الجاحد له للشبهة كما فى الكشف واختار الماتريدى
ومشايخ سمرقند انه يفيده ظنا وهذا قول الاكثر من العلماء لكثرة أرادة
بعض

بعضه سواء سمى تخصيصا اصطلاحا او لا كثرة تجاوز الحد وتعجز عن العد
حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص وهذا أيضا مما خص بنحو والله بكل
شيئ عليم له ما فى السموات وما فى الارض فى قلة مما لا يحصى ومثله يورث
الاحتمال فى المعنى فيصير ظنيا فبطل منع كثرة تخصيصه لان التخصيص انما
يكون بمستقل مقارن وهو قليل لا كثير لان الجمهور يمنعون اقتصاره على
ذلك ولو سلم فالمؤثر فى ظنيته كثرة ارادة البعض فقط لا مع اعتبار تسميته
تخصيصا والحاصل ان الخلاف فى انه كالخاص أو دونه ورجح الجمهور الثانى
بقوة احتمال العام ارادة البعض لتلك الكثرة وندرة ما فى الخاص لندرة
كتابه زيد بزيد فصار التحقيق ان اطلاق القطعية على الخاص لعدم اعتبار
ذلك الاحتمال لندرته بخلاف العام والجواب منع تجويز ارادة البعض بلا قرينة
مقارنة ظاهرة لاستلزامه ما سيذكر فى اشتراط مقارنة المخصص وهو
لازمه وهو التجهيل للمكلف من الشارع ومثله فى الخاص فاستويا وتمامه
فى التحرير وصرح فى التلويح بانه على مذهب الظن يفيد وجوب العمل دون
الاعتقاد وفى التحرير واما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث عن المخصص
اتفاق لبعد وجوب العمل بما لا يعتقده مطابقا له غير انه يجوز معارضا
واما قبله فمما تقدم من حمل كلام الصيرفى يفيد انه كذلك ان قيدنا العام
بكونه متفقا على عمومه لان المختلف فيه كالجمع المنكر لا يفيد القطع اتفاقا

والمراد بالقطع هنا انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل كما في التلويح
واما احتماله لا عن دليل فلا ينفيه أحد كاحتمال الخاص المجاز حتى
يجوز نسخ الخاص به اى بالعام لكونه مثله في القطعية وعند القائل بظنيته
لا ينسخه لعدم التساوى وفي التنقيح فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ
حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص وعندنا يثبت حكم التعارض
في قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص
متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا
حتى لا يكون العام عاما مخصصا يعني بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذى
خص منه البعض كحديث العرنيين المفيد لطهارة بول ما يؤكل لحمه
فهو خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول المفيد لنجاسته
فانه عام لانه محلى بلام الجنس متناول لكل بول فكان ناسخا لطهارة بول
ما يؤكل لحمه لتقدمه بالمثلة التى تضمنها من سمل الأعين وقطع الأطراف
وهى كانت في بدء الاسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد
لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين فيما لمقتضى للتخفيف عنده وبه
اندفع ما أورد انه ينبغى ان تكون نجاسته غليظة عنده حيث كان حديث العرنيين منسوخا
والظاهر ان القول بنسخه لكون العام محرما فكان الاحتياط في القول بتأخيره لئلا يلزم النسخ مرتين
وحينئذ فلا دليل فيه على قطعية العام كالخاص وقد يقال لا نسخ اصلا لانه انما دل على سقوط النجاسة
في

في حق العرنيين فقط لانهم هم الذين عرف شفاؤهم فيه وحيا على ما أجاب
ابو حنيفة عن حل شربه تداويا كذا في التحرير واذا أوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص
منه لآخر ان الحلقة للأول والفص بينهما ذكر نظيرا لتعارض الخاص والعام لامثال
لان الفص والحلقة له جزءان لا فردان وهذا قول محمد لأن الخاتم كالعام فاستحقه
الأول بالعموم واستحقاق الثاني للفص بالخصوص وهو انما يصح موصولا والغرض
أنه مفصول ولذا عبر بثم فكان معارضا والعام مثل الخاص فتساويا في ايجاب
الحكم في الفص فكان بينهما وخالفه ابو يوسف فجعل الفص كله للثاني كما لو وصل
واكثرهم لم يذكروا خلافه فيها والفص بفتح الفاء وكسرها والحلقة بفتح الفاء
وسكون العين حلقة الذراع وحلقة الباب وحلقة القوم معروفة والحلقة
بفتح اللام جمع حالق كذا في ضياء الحلوم وذكر النووى في شرح مسلم ان حلقة
الخاتم بسكون اللام على المشهور وفيها لغة شاذة حكاها الجوهرى بفتحها
ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
بالقياس وخبر الواحد وأصله انه ان تركها على الذبيحة ناسيا تحل وعامدا
لا تحل وقال الشافعي يحلها فيهما تخصيصا للآية بخبر الواحد وهو قوله عليه
السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وقياسا للعامد على
الناسي لشمول العلة لهما وهى كون ما في القلب ونحن نقول انها عامة
قطعية فلا يجوز تخصيصها بالظني من خبر الواحد والقياس والناسي

ذاكر حكما لقيام الملة مقام الذكر فكان داخلا لا مخرجا واورد ان الذكر اعم من
اللساني والقلبي واجيب بان كلمة عليه تخصه باللسان اذ يقال ذكر عليه اذا
كان باللسان وذكره اذا ذكر بالقلب كذا في المحيط واورد ان ابن عباس ذكر ان
المراد به ذبائح المشركين او المجوس او الميتة او المنخنقة وذكر الكلبي ان المراد به ما
ذبح لغير الله واجيب بانه تأويل فلا يكون حجة على الغير واورد لزوم فسق
أكله منه فلا شهادة له وأجيب بالتزامه حيث كان معتقدا حرمته لا
من اعتقد اباحته لتاويله قال في التقرير وقد وقع لي في الانوار في دفع
التخصيص عن الآية ان كونها مخصصة مسبوق باحتمال التخصيص والآية
لا تحتمله لأن من في قوله مما زائدة في سياق النهي لأن معناه يتم بقوله
لا تأكلوا ما لم يذكر اسم الله عليه ومتى كانت زائدة افادت التاكيد
لا محالة وتاكيد العام ينفي احتمال الخصوص واذا لم يحتمل التخصيص لم يكن
العام مخصوصا منهما اه وقد يقال انها للتبعيض والزيادة خلاف الاصل
وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد
واصله ان مباح الدم بردة او زنا أو قطع طريق او قصاص اذا التجا بالحرم
لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى لكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتى يضطر
الى الخروج فيقتل خارجه وأورد ان عدم ما ذكر ايذاء فتناقض كلامهم واجيب
بان المراد بالايذاء هو التعرض بشيء من الضرب ونحوه وهو من مقولة ان يفعل
وترك

وترك الأطعام ونحوه من مقولة ان ينفعل فلا تناقض كذا في التقرير وانما
لا يقتل لعموم الأية والشافعي جوز قتله فيه تخصيصا للعموم بخبر الواحد الحرم
لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم فالآية عنده مخصوصة بغير من وجب عليه
قتل وقياسا على من انشأ القتل فيه فانه يقتل أجماعا ونحن نقول الظني لا
يخصص القطعي وتمام ابحاثه في التقرير لانهما ليسا مخصوصين اي لأن
الآيتين لا تخصيص فيهما ليصح تخصيصهما ثانيا بالظني لأن الناسي ذاكر
كما قدمناه ومنشئ القتل فيه هاتك حرمته فلا حرمة له والخلاف في الانفس
لا في الأطراف لانه يسلك بها مسلك الأموال فتقطع يد السارق اذا التجأ بالحرم
وكذا الخلاف في غير الألتجاء بالبيت اذ مباح الدم لو دخل البيت لا يقتل حتى
يخرج منه أجماعا كما ذكره السيرامي وهو حجتنا على ان الحرم كذلك ثم اعلم ان القائلين
بظنية العام من مشايخنا قالوا لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس كقول
الاكثر ومقتضى القول بظنية الجواز للاستواء وقد أجاب عنه في التحرير من
الباب الثاني من ادلة الأحكام بان العام اقوى من خبر الواحد لأن الشبهة في
خبر الواحد من جهة الثبوت وفي العام من جهة الدلالة والشبهة في الأصل
أقوى فلا تساوى فان لحقه اي العام خصوص اي تخصيص وهو
بالعام عند اكثر مشايخنا بيان انه أريد بالعام بعضه بدليل مستقل
مقارن اي موصول بالعام في التخصيص الأول فان تراخى عنه فناسخ وأما

المخصص الثاني فلا يشترط لتخصيص القران وفي التحرير والوجه يقتضي ان
الثاني ناسخ أيضا الا القياسي اذ لا يتصور تراخيه لانه مظهر لا مثبت وقد
صرح المحققون بان تفرع عدم جواز ذكر بعض المخصصات دون بعض على
منع تأخير المخصص ضروري وان جهل وقته فحكمه التعارض كترجيح المانع
والا الوقف ووجب نسخ الخاص بالعام المتاخر عنه وانما شرطوا القران في
الأول لأن أطلاقه بلا مخرج أفادة ارادة الكل مع عدم ارادة الكل يلزم
أخبار الشارع وافادته ثبوت ما ليس بثابت وذلك كذب وطلب الجهل
المركب من المكلفين وهذا يجري في المخصص الثاني كالأول ومقتضى
هذا وجوب وصل أحد الأمرين من الاجمالي او التفصيلي ثم يتأخر البيان
في الأجمالي الى الحاجة بعده لانه حينئذ بيان المجمل ولا يبعد انهم أرادوه
كهذا العام مراد بعضه وبهذا اتنتفي اللوازم الباطلة والزام الامدي
أمتناع تأخير النسخ بجامع الجهل بالمراد ليس واردا على ما ذكرنا اذ
المضمون الخطاب الشرعي الأبدي فتمكن من العمل المطابق الى سماع الناسخ
وتمامه في التحرير وهو صريح في انه لابد للتخصيص الأول من معرفة القران
بالعام وان جهل فحكمه التعارض لا التخصيص وقد قدمناه أيضا عن
التنقيح ونحن وان كنا عند الجهل بالوقت نحمله على القران لا نجعله تخصيصا
وفائدة حمله على القران مع عدم الحكم بكونه تخصيصا منع كونه ناسخا لئلا
يلزم

يلزم الترجيح بلا مرجح وقد توهم بعض الشارحين بان حملنا للقران للجهل يجعله
تخصيصا وهو غلط وافحش منه قوله انه المراد بالقران المشروط في التخصيص لا
ان يصدرا معا عن الشارع صلى الله عليه وسلم فقد جعل ما هو المراد منفيا وجعل
المنفي هو المراد ثم اعلم انه ليس الكلام في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله
بكلام متراخ وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ
حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقولهم لا يجوز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد بعد اشتراطهم المقارنة في المخصص انما يصح لو فرض نقل الراوي
قران الشارع المخرج بالتلاوة تقييد امفاد الغيرية كذا في التحرير وبه اندفع ما
في التلويح من ان القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام
القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والأجماع وتخصيص بعض
الآيات بالبعض مع التراخي اهـ وانما شرطوا في المخصص الاستقلال لتغير دلالته
من القطع الى الظن ولا يحتاجه القائل بظنيته من الحنفية ولا خلاف في عدم
تغيره فيما بالعقل الى الظن كخروج الصبي والمجنون من خطاب الشرع الا ان يخرج
مجهولا كذا في التحرير واحترزوا بالمستقل عن قصر العام على بعض افراده بغير
مستقل وهو خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض وهو
حقيقة في الباقي وحجة بلا شبهة فيه وفي المستقل مجاز بطريق اطلاق اسم
الكل على البعض من حيث القصر حقيقة من حيث التناول كذا في التنقيح وهو

بناء على اشتراط الاستغراق واما على عدمه فهو حقيقة في الباقي كما اختاره
لشمس الائمة واشار اليه في التحرير واما سقوط قطعيته وبقاء حجيته فافادها
بقوله معلوم او مجهول كقوله عبيدي احرار الا بعضا لا يبقى قطعيا
اتفاقا حتى يخصص بخبر الواحد والقياس بخلافه قبل التخصيص على ما قدمناه
ولا يخفى ان منعهم تخصيصه بما ذكر انما هو في عام قطعي الثبوت اما ظنيه كخبر
الواحد فانه يجوز اتفاقا للمساواة ثم اعلم ان تجويزهم تخصيص المخصوص بالقياس
يدل على انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس دون خبر الواحد وتمامه
في التلويح ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال
لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام لاستدلال الصحابة رضي الله عنهم به
ولو قال اكرم بني فلان ولا تكرم فلانا وفلانا فترك قطع بعصيانه ولان تناول
الباقي بعده باق وحجيته فيه كان باعتباره لكن اورد عليه ان هذا لا يكون
دليلا لمذهب المطلق للمخصص اعني معلوما كان او مجهولا لان استدلالهم
والعصيان انما هو في المعلوم لا المجهول والحجة في العام قبل التخصيص لعدم الاجمال
وهو باق في المعلوم لا المجمل وبهذا ضعف ما ذهب اليه المصنف تبعا لفخر
الاسلام وهو وان كان المختار عندنا كما في التلويح لكنه ضعيف من جهة
الدليل فالظاهر مذهب الجمهور وهو انه ان كان مخصوصا بمجمل فليس بحجة كلا تقتلوا
بعضهم وبمعلوم حجة لما ذكرنا عملا بشبه الاستثناء للمخصص لبيانه
عدم

عدم ارادة المخرج وعملا بشبه النسخ اي الناسخ لاستقلاله فيبطل المخصص
اذا كان مجهولا ويبقى العام على قطعيته للشبه الثاني لبطلان الناسخ المجهول
ويبطل العام للشبه الاول كالاستثناء المجهول يبطل الصدر فقد حصل الشك في
سقوط العام فلا يسقط به وان كان معلوما فشبه الناسخ يبطله لصحة
تعليله وجهل قدر المتعدي اليه فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وشبه الاستثناء
يبقى قطعيته لانه لا يصح تعليله فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به والحاصل
ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم
بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه كذا في التلويح
وضعفه في التحرير بان اعمال الشبهين انما يصح عند الامكان وهو منتف في المجهول
بل ان اعتبر الشبه فالمتعين العمل بالشبه الاول وهو شبه الاستثناء لانه
معنوي وشبه الناسخ في مجرد اللفظ فلا ينظر اليه وعلى هذا فالراجح بطلان
حجية العام المخصوص بمجهول كما هو قول الجمهور وانما صار ظنيا عندهم في
المعلوم مع ان شبه الاستثناء يقتضي بقاء قطعيته لما تحقق من عدم ارادة
معناه مع احتمال قياس آخر مخرج وهذا التضمنه حكما لا لشبه الناسخ باستقلال
صيغته وكون المنقول حجة فرع معلومية حكمه والقطع بتغيرها في نحو لا
تقتلوا بعضهم فان دفع بثبوتها في نحو وحرم الربا للعلم بحل البيع قلنا ان علمو
نوعا محرما من البيع فلا اجمال والا فكم بعض البيع وقوله بالتعليل لا يدري قدر

المتعدى اليه أن اراد بالفعل فلا يضر الا لو لزم فى حجيته فى الباقى تعيين عدده
لكن اللازم تعيين النوع والتعليل يفيده لأن العلة وصف ظاهر منضبط فما تحققت
فيه ثبت خروجه وما لا فهو باق تحت العام وان اراد قبل التعليل اى بمجرد علم
المخصص يجب التوقف للحكم بانه معلل ظاهرا اولا الخ فهو قول الكرخى
وغيره من الواقفية القائلين يجب التوقف فى العام لأن معناه يتوقف
لذلك الى ان يستنبط فيعلم المخرج بالقياس حينئذ فيلزم ما ذكرنا فى المجهول
وزيادة مع انه يجب العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اعنى القياس الذى
حكم به للحكم بمعلولية التخصص اذ هى زيادة لحله واورد انه يجب ان لا يصح
تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل اذ لا يصح تعليل
الناسخ والمستثنى واجيب شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة
التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص
ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لاستقلاله كذا فى التلويح وتحقيقه انه لو
علل الناسخ لكان القياس ناسخا لبعض افراد العام فكان معارضا لأنه للاخراج
بعد الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لأن المخصص لبيان
عدم الدخول لا للاخراج فصار التخصيص كما اى مثلها اذا باع
عبدين على انه بالخيار فى احدهما بعينه وسمى ثمنه لأن المبيع بالخيار يدخل
فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فاذا جهل
الثمن

الثمن او محل الخيار لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه
النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر
والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابى حنيفة وتمامه فى التوضيح وبه
علم ان المسئلة رباعية فالصحة فيما اذا علما والبطلان فى الوجوه الثلاثة والنظر
الى الدخول فى الايجاب يصححه فى الكل والنظر الى عدم الدخول فى الحكم يبطله
فى الكل فراعينا الشبهين فقلنا اذا كان احدهما مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء
واذا كانا معلومين يصح لشبه النسخ والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون
وجه فاعتبر فى صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى
لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفى غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد
رعاية لشبه الاستثناء كذا فى التلويح ثم اعلم ان الخيار المذكور خيار الشرط واما
خيار التعيين فمذكور فى الفقه وصورته ان يشترى احد الثوبين او الثلاثة
على ان يعين هو ايها شاء وهو صحيح لان الحاجة داعية اليه وهى تندفع بالجيد
والردىء والوسط لتعيين احدها فلا تشرع الرخصة فى الزائد فجاز فى الثلاثة
لا فى اربعة وجواز خيار التعيين للمشترى متفق عليه عندنا وجوازه للبائع
مختلف فيه فقد نص فى المجرد على انه لا يجوز للبائع لان شرعه للحاجة وهى
للمشترى لا للبائع لأن المبيع كان معه قبله وهو ادرى بما لائمه منه فيتوفى حقه
على اصل القياس وذكر الكرخى جوازه له استحسانا قياسا على خيار الشرط

وانت عرفت الفرق ولكن الأصح جوازه لهما وهو المذكور في المأذون كما في شرح
التلخيص للفارسي ولم يذكر واخيار الشرط مع خيار التعيين واختلف في اشتراطه
معه فقيل نعم ونسبه قاضي خان الى اكثر المشايخ وصححه شمس الائمة وصورته
على هذا ان يشتري احد ثوبين او ثلاثة غير معين على ان يأخذ أيهما شاء على
انه بالخيار ثلاثة أيام فيما بعينه بعد تعيينه للبيع وقيل لا وصححه فخر الاسلام وقوله
في فتح القدير وقيد بدخولهما تحت الأيجاب وجعل الخيار في احدهما لانه لو
قال بعتك عبدا من هذين بمائة ولم يذكر قوله على انك بالخيار في أيهما
شئت لا يجوز اتفاقا كقوله بعتك عبدا من عبيدي كذا في فتح القدير وقيد
بالعبدين لانه لو باع عبدا على انه بالخيار في نصفه جاز فصل الثمن او لا واراد بالعبدين
قيميين لانه لو باع مثليا مكيلا او موزونا على انه بالخيار في نصفه جاز وان
لم يفصل الثمن لان النصف من الشيء لا يتفاوت ذكره الشمني وقيل اي
قال الكرخي والجرجاني وعيسى بن ابان انه اي العام المخصوص يسقط
الاحتجاج به مطلقا معلوما كان المخصص أو مجهولا فيصير مجملا فيما
سواه الى البيان كالاستثناء المجهول اي عملا بشبه الاستثناء المجهول
لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والخصوص لبيان انه لم يدخل
تحت الجملة لا للاخراج بعد الدخول وظاهره ان سقوط حجيته معلوما
كان او مجهولا لشبه الاستثناء المجهول وليس بصحيح والصواب ما في
التنقيح

التنقيح من انه ان كان مجهولا لشبه الاستثناء المجهول فابطل الصدر وان كان
معلوما لشبه الناسخ لاستقلاله فالظاهر ان يكون معلولا ولا يدرى كم يخرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وفي هذا القول عمل بشبه واحد لا بالشبهين لانه مع جهالته
عمل بشبه الاستثناء ولم يعمل بشبه النسخ ومع معلوميته عمل بشبه النسخ ولم يعمل
بشبه الاستثناء وفخر الاسلام قد عمل بكل من الشبهين مع كل من الجهالة والمعلومية
فصار دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد
فان هذه المسئلة تناسب الاستثناء في انه يمنع دخول المستثنى في حكم الصدر وهنا
لم يدخل الحر تحت الأيجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وحكمها
بطلان البيع كبطلان العام اما لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء
أو لان ما ليس بمبيع يصير شرط القبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسدة ولو مثل
المصنف بما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الألف لكان اظهر لان حقيقة
الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر للوجهين
المذكورين وقد جمع بين المثالين في التنقيح وقيل انه اي العام بعد الخصوص
يبقى كما كان قبله من القطع والظن على اختلاف المذهبين معلوما كان أو مجهولا
اعتبارا بالناسخ لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء وظاهره
ان هذا القائل اعتبر المخصص بالناسخ مطلقا وليس كذلك بل انما اعتبره بالناسخ
حالة كونه مجهولا فيسقط المخصص ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام واما

اذا كان معلوما فانما اعتبره بالاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل و يبقى العام
معه كما كان فكذا دليل الخصوص وهذا اظهر المذكور في التنقيح وفي هذا القول
أيضا عمل بشبه واحد لانه مع جهالته اعتبره بالناسخ ولم يعتبره بالاستثناء
ومع معلوميته اعتبره بالاستثناء ولم يعتبره بالناسخ بخلاف فخر الاسلام
على ما قدمناه فصار دليل الخصوص على هذا القول كما اذا باع عبدين وهلك
أحدهما قبل التسليم فانه يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب
النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن
لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل
بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة
البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ولم يذكر المصنف قول الجمهور
الذي قدمناه من انه ان كان المخصص مجملا فليس العام حجة و مبينا فهو حجة
واختاره في التحرير كما قدمناه وكان الأنهم ذكره لانه تابع لفخر الاسلام والعموم
اما ان يكون بالصيغة والمعنى بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء
وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء كذا في التلويح وخالفه في التحرير فانه
فسره بالجمع المحلى للاستغراق وجعل النساء من العام معنى فقط كالقوم والظاهر ما في التلويح
لأن صيغة النساء جمع فلا يكون الا من الاول ثم صيغة جمع المذكر والواو في نحو فعلوا هل تشمل النساء
وضعا نفاه الاكثر الا في تغليب خلافا للحنابلة ورجح في التحرير قال وهو قول الحنفية وعليه فرع امنوني
على

على بني يدخل بناته والاظهر خصوصهم بالذكور لتبادر خصوصهم عند الاطلاق
ودخول البنات للاحتياط في الأمان حيث كان مما تصح ارادته اه أو بالمعنى لا غير
بان يكون اللفظ مفردا والمعنى مستوعبا ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته
فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وقد قدمنا الفرق بين قولهم العام المعنوي وقولهم
المعنى لا عموم له كرجال مثال للعام صيغة ومعنى بناء على عدم اشتراط
الاستغراق فكان الجمع المنكر عاما لانه انتظم جمعا من المسميات وهذا مما لا نزاع فيه
وانما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا
في المجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد
على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة
الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة
لا استثناء اذ لو كان استثناء لوجب نصبه وقد قدمنا ان الخلف لفظي وان
لا نزاع في عدم قبوله الأحكام من التخصيص والاستثناء وبه اندفع ما ذكره
بعض الشارحين هنا فصار الحاصل ان العام صيغة ومعنى على الصحيح الجمع المعرف
اما بلام الاستغراق او بالاضافة نحو عبيدي احرار لصحة الاستثناء كما في التنقيح
وفي التلويح واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم
بشرط التعريف وعلى هذا يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع
وان كان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة



وان الحكم في مثله على كل جمع أو كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة
جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل
لا يحتمله المقام اه فهي ستة اسئلة وجوابها على الاختصار اما عن الاول فالظاهر
ان الموضوع للعموم النكرة بشرط التعريف لما في التحرير وليس ببعيد قول الواضع في
النكرة لفرد يحتمل كل فرد فاذا عرفت تناول كل جزئيه وهو الظاهر واما عن الثاني
ففي التحرير انه وقع التردد في كونه مشتركا لفظيا وان وضع القواعد اللغوية قف
كقواعد النسب والتصغير وافراد موضوعها حقائق يعني فاللفظ حقيقة وان
كان وضعه نوعيا لكون افراد الموضوع حقائق بخلاف المجاز فانه موضوع بالنوع
وليس افراده حقائق وبه حصل الجواب عن الثالث واما عن الرابع فالمعتمد ان الجمع
المحلى للاستغراق لكل فرد فوحدانه الافراد لا المجموع وقيل المجموع واما عن الخامس
فظاهر ما في المطول ان المراد الافراد المحققة والمقدرة فانه فسر الاستغراق الحقيقي
بان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة واما عن السادس فالمراد بالاستغراق
الأعم من الحقيقي كما تقدم والعرفي وهو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب
متفاهم العرف وقوم مثال نحو وما بعده للعام معنى لا غير وهو كما في ضياء
الحلوم جماعة الرجال دون النساء لا واحد له من لفظه قال الله تعالى لا يسخر
قوم من قوم قال زهير: أقوم آل حصن ام نساء: وقيل القوم لجماعة الرجال
والنساء وجمع القوم اقوام وجمع الجمع أقاوم اه فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع
ويوحد

ويوحد الضمير العائد اليه مثل القوم خرج ومثله الرهط يقال الرهط دخل وفي التلويح
والتحقيق ان القوم في الأصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم
بأمور النساء ذكره في الفائق والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم
امرأة كذا في التلويح يعني اذا كان منكرا أو اما معرفا فلما لا نهاية له كالرجل معرفا للاستغراق
لما لا نهاية له حتى قال في التلخيص ان استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع وسيأتي
الكلام عليه في بحث العام باللام المعرفة وفي التنقيح العام بمعناه اما ان يتناول
المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من
يأتيني فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم ومن لها
معان أربعة شرطية من يعمل سوءا يجز به واستفهامية من ذا الذي يشفع وموصولة
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ونكرة موصوفة نحو قولهم
مررت بمن معجب لك وزاد بعضهم لها معنيين ان تأتي نكرة تامة ورد برجوعها
الى الموصولة وان تكون زائدة نحو نحو فكفى بنا فضلا على من غيرنا فيمن خفض غيرنا
ورد برجوعها الى النكرة الموصوفة اي على قوم غيرنا وتمامه في المغني لابن هشام
وما تأتي اسمية وحرفية وكل منهما ثلاثة فاما أوجه الاسمية فاحدها ان تكون
معرفة وهي نوعان ناقصة وهي الموصولة نحو ما عندكم ينفد وتامة وهي نوعان
عامة اي مقدرة بقولك الشيء وهي التي لم يتقدمها اسم تكون هي وعاملها صفة
له في المعنى نحو ان تبدوا الصدقات فنعما هي اي فنعم الشيء هي والأصل فنعم الشيء

أبداً وهالأن الكلام في الابداء لا في الصدقات وخاصة وهي التي تقدر مع ذلك
وتقدر من لفظ ذلك الاسم نحو غسلته غسلاً نعما اى نعم الغسل والثاني ان تكون
نكرة مجردة عن معنى الحرف وهي ايضا نوعان ناقصة وتامة فالناقصة هي الموصوفة
وتقدر بقولك شيئ كقولهم مررت بما معجب لك والتامة تقع في ثلاثة ابواب
احدها التعجب نحو ما احسن زيدا المعنى شيئ حسن زيدا الثاني باب نعم وبئس
نحو غسلته غسلا نعما وظاهر كلام سيبويه انها معرفة تامة الثالث قولهم
اذا ارادوا المبالغة في الاخبار عن احد بالاكثار من فعل كالكتابة ان زيدا مما
ان يكتب اى انه من امر كتابة والثالث ان تكون نكرة مضمنة معنى الحرف
وهي نوعان احدهما الاستفهامية ومعناها اى شيئ نحو وما تلك بيمينك
يا موسى وللفرق بين الاستفهام والخبر حذفت الفها في نحو فيم انت من ذكراها
وثبت في نحو لمسكم فيما افضتم واما قراءة بعضهم عما يتساءلون باثباتها فنادر
والنوع الثاني الشرطية وهي نوعان غير زمانية نحو وما تفعلوا من خير وزمانية
في نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم اى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم واما
أوجه الحرفية فاحدها ان تكون نافية فان دخلت على الاسمية اعملها الحجازيون عمل ليس
نحو ما هذا بشرا وان دخلت على الفعلية لم تعمل نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله والثاني ان تكون مصدرية
زمانية نحو ما دمت حيا وغيرها نحو عزيز عليه ما عنتم الثالث ان تكون زائدة كافة وغير كافة وتمامه
في المغني يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم لكن وضعهما على الخصوص
كسائر

كسائر الموصولات والنكرة بل واخص منها فان من للعاقل ذكرا او انثى عند الاكثر وعموم
بالصفة ويلزم العموم في الشرط والاستفهام وقد تخص موصولة وموصوفة ومنهم من
يستمع اليك كذا في التحرير وبهذا ظهر ان احتمالهما العموم والخصوص انما هو في الموصولة
والموصوفة وان العموم لازم للاولين وهكذا في التلويح ايضا فما في بعض الشروح من ان
احتمالهما الخصوص والعموم ثابت في الجميع اما في الشرط فلقوله من دخل هذا الحصن
أولاً فله من النفل كذا فانها هنا للخصوص واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله
من في الدار يريد واحداً ليس بصحيح لانه في المثال المذكور لما قيد بالاولية خرج
عن العموم فهو تخصيص له وليس الكلام فيه واما في الاستفهام فلان الاعتبار في العموم
للوضع لا للارادة ومعنى الاصل في كلامه الكثير الشائع ومن في ذوات من يعقل
الاولى في ذات من يعلم لانها اطلقت على الله تعالى وهو متصف بالعلم دون العقل
وقد مر ان من يعقل اعم من الذكر والانثى كما في ذوات ما لا يعقل هذا قول
بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم كذا في التلويح وذكر في التحرير
انها لغير العاقل والمختلط واذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر
فشاؤا واعتقوا تفريع على عموم من الشرطية فان من بالكسر للبيان لا للتبعيض
هنا اتفاقا وقيل بهذه الصورة لانه لو قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
فانه يعتقهم الا واحدا عند الامام فان رتب عتقوا الا الاخير وان اعتقهم دفعة
عتقوا الا واحداً باختيار المولى وعندهما له اعتاق الكل لان من للبيان كما في الاولى

فطولب الامام بالفرق ففرق في التنقيح بان التبعيض فيهما وقد امكن مع العموم في الاولى
لتعلق عتق كل بمشيته فاذا اعتق كل مع قطع النظر عن غيره فهو بعض وفي الثانية بمشيئة واحد
فلو اعتقهم لا تبعيض وتعقبه في التلويح والتحرير بانه انما يتم على تقدير تعلق المشيئة
بالكل فعم لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على
تقدير الترتيب فلا لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال
كونه بعضا من العبيد وبان التبعيضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة
المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ
فلا نسلم ان التبعيض متيقن وقد وجه بعضهم قوله بان من للخصوص وعومها
بعموم وصفها وهو خاص في من شئت وهو المخاطب عام فيمن شاء ودفع بان
حقيقة وصفها فيه بكونها متعلق مشيئته وهو عام كذا في التحرير وفرق بعضهم
بان المشيئة لما أضيفت الى عام فيمن شاء تأكد عموم من فكان من للبيان ولما
أضيفت الى خاص فيمن شئت لم يتأكد العموم فكانت للتبعيض وقد يدفع
بما قبله بان الخصوص وعمومها بالوصف وهو عام فيهما وما دفع به في بعض
الشروح من ان قوله ومن يشاء الله يضلله ان المشيئة اضيفت الى خاص مع انه
عام خارج عن البحث لانه ليس فيها من الحرفية وقد ظهر من كلامهم ترجيح قولهما
هنا لتضعيفهم دليل الامام كما اختار ابن الهمام قولهما في فتح القدير في قوله
طلقي نفسك من ثلاث ما شئت انه ليس لها ان تطلق الثلاث عنده بناء على ان

من للتبعيض وعندهما لها ذلك بناء على انها للبيان والاحسن قولهما واذا قال
لأمته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق
تفريع على عموم ما لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما ولم يوجد وظاهره انها
لو ولدت غلامين لم تعتق واورد لزوم قراءة جميع ما تيسر من القرآن لقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر واجيب بان بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة
الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا كما في التلويح ومثل ما الذي واللام الموصولة
فلو قال ان كان الذي في بطنك غلاما فهي كما ولو قال لعبيده الضارب منكم زيدا
حر فهو بمعنى الذي كذا في الكشف وفي التبيين من التعليق ان ما كلفظ الحمل كما لو
قال ان كان حملك غلاما ولو قال ان كان في بطنك غلام فولدت غلاما وجارية تعتق
اه وما تجي بمعنى من اي مجازا كقوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها
وهذا قول البعض وقيل انها في الآية لصفات من يعلم اي والقادر العظيم الذي
بناها واشار اليه بقوله وتدخل في صفات من يعقل أيضا كقوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم اي الطيبات ولم يذكر مجيء من بمعنى ما مع مجيئها في نحو فمنهم من يمشي
على بطنه الآية لان الاول اكثر كذا في الكشف وكل للاحاطة على سبيل الافراد
بكسر الهمزة بمعنى الانفراد بان يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره اذا دخلت على
النكرة هكذا قيده في التوضيح والتحقيق انه اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو
كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف

نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد فان
أضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد وتَرِدُ كُلٌّ باعتبار كل
واحد عما قبلها وما بعدها على ثلاثة اوجه فاما أوجهها باعتبار ما قبلها فاحدها
ان تكون نعتا لنكرة أو معرفة فتدل على كماله ويجب اضافتها الى اسم ظاهر يماثله
لفظا ومعنى نحو اطعمنا شاة كل شاة والثاني ان يكون تاكيدا لمعرفة او لنكرة محدودة
وعليها ففائدتها العموم ويجب اضافتها الى اسم مضمر راجع الى المؤكد نحو فسجد الملائكة
كلهم اجمعون والثالث ان لا تكون تابعة بل تالية للعوامل فتقع مضافة الى الظاهر
نحو كل نفس بما كسبت رهينة وغير مضافة نحو وكلا ضربنا له الامثال واما اوجهها
باعتبار ما بعدها فقد مضت الاشارة اليها وهو ان تضاف الى ظاهر وحكمها أن
يعمل فيها جميع العوامل نحو اكرمت كل بني تميم الثاني ان تضاف الى ضمير محذوف
ومقتضى كلام النحويين انها كالتي قبلها ومنه قوله تعالى كلا هدينا اى كلهم الثالث
ان تضاف الى ضمير ملفوظ به وحكمها ان لا يعمل فيها غالبا الا الابتداء نحو ان الامر كله
لله فيمن رفع ونحو وكلهم آتيه ثم اعلم ان لفظ كل الافراد والتذكير وان معناها بحسب
ما تضاف اليه فان أضيفت الى منكر وجب مراعاة معناها فلذا جاء الضمير مفردا
مذكرا في نحو وكل انسان الزمناه ومفردا مؤنثا في نحو كل نفس بما كسبت ومثنى
ومجموعا مذكرا نحو كل حزب بما لديهم فرحون ومؤنثا نحو: وكل مصيبات الزمان وجدتها
وان اضيفت الى معرفة قالوا تجوز مراعاة لفظها ومراعاة معناها نحو كلهم
قائم

قائم أو قائمون وان قطعت عنها لفظاً جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها
وتمامه في المغني وهي تصحب الأسماء فتعمها لانها محكمة في عموم ما دخلت عليه
كالجميع بخلاف سائر ادوات العموم كذا في التنقيح وليس مراده انهما لا يقبلان التخصيص
أصلا لأن قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله وأوتيت من كل شيء مخصوص
على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد
واحد بخلاف سائر ادوات العموم وذكر شمس الأئمة وفخر الإسلام ان كلمة كل تحتمل
الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولاً فله كذا فدخلوا على
التعاقب فالنفل للأول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الأول اسم لفرد
سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وجعل المصنف مثل ذلك
العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل كذا في التلويح فان دخلت على
المنكر أوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف أوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا
بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق والكذب وقد سبق
بيانه وبما سبق علم ان قولهم في المعرف ليس على أطلاقه وانما هو في المفرد اما في الجمع
فكالمنكر كقوله وكلهم آتيه واورد على الأصل بانها وردت مضافة الى المنكر والمراد
استغراق الأجزاء كقوله تعالى كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك
تنوين قلب ووردت مضافة الى المعرفة والمراد استغراق الافراد كقوله تعالى
كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق واقع الا

طلاق المعتوه واجيب بان المراد ان ذلك الأصل وعند خلو المقام عن القرائن
وأجاب تاج الدين السبكي في شرح منهاج البيضاوي عن الآية والحديث بانهما من
قبيل المعرف الجنسي وهو في المعنى كالنكرة والجواب الأول اشمل ذكره الشمني في
حاشية المغني وفرعوا على هذا الأصل ما لو قال لها انت طالق كل تطليقة تقع
الثلاث ولو قال انت طالق كل التطليقة تقع واحدة ومن فروعها ما في فتاوى قاضيخان
لو قال انت علي كظهر امي كل يوم لا يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر واذا كفر مرة بطل
الظهار ولو قال في كل يوم له ان يقربها ليلا ويكون مظاهرا كل يوم بظهار جديد
اهـ واذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال لأن ما حرف مصدري والجملة
بعده صلة له فلا محل لها نحو قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا
الأصل كل وقت رزق ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل ثم انيبا عن الزمان كما انيب
عنه المصدر الصريح في جئتك خفوق النجم او تكون ما اسما نكرة بمعنى وقت فلا
تحتاج الى تقدير وقت والجملة بعده في موضع خفض على الصفة فتحتاج الى
تقدير عائد منها اي كل وقت رزقوا فيه ولهذا الوجه مُبعِّد وهو ادعاء
حذف عائد الصفة حيث لم يرد مصرحا به في شيء من امثلة هذا التركيب
وللوجه الأول مُقرِّبان كثرة مجيء الماضي بعد ما نحو كلما نضجت وان ما
الوقتية شرط من حيث المعنى فمن هنا احتيج الى جملتين احداهما مرتبة على
الأخرى وتمامه في المغني ويثبت عموم الأسماء فيها ضمنا كعموم الافعال في كل
فلذا

فلذا قالوا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة واذا تزوج
امرأة ثم تزوجها لا يقع بالثاني شيء ولو قال كلما تزوجت امرأة حنث بكل
تزوج ولو كانت المرأة واحدة ولو بعد زوج آخر الى ما لا يتناهى بخلاف ما
لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق فدخل ثلاث مرات طلقت ثلاثا وبطلت
اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخل لأن المعلق طلاق هذا الملك
وقد انتهى بخلاف الأول لأن صحته باعتبار ما سيحدث من الملك وتمامه
في الفقه وكلمة الجميع من العام معنى وتقدم معنى كونها محكمة فيه توجب
عموم الاجتماع أي عموم الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قيل
جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وهو بفتحتين ما ينفله الغازي
اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا
وان دخلوا فرادى استحقه الأول فقط فيصير مستعارا للكل كذا ذكره فخر الاسلام
ويرد عليه لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على
سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال
التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الآخر
واختار في التوضيح انه من باب عموم المجاز وهو السابق سواء كان منفردا
أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع بقرينة ان هذا الكلام للتحريض والحث على
دخول الحصن اولا وصرح في التحرير بتعذر عموم المجاز هنا ولم يبينه واختار

تبعا للتلويح ان استحقاق الأول فقط عند التعاقب انما هو بدلالته لا بمجازه
فاستحقاق الكل واحدا في المعية بحقيقته واستحقاق السابق بدلالة النص
وهو أحسن الأجوبة واذا دخل واحد فقط فانه يستحق النفل كله فمسائل الجميع
ثلاث وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره
فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف فان دخلوا على التعاقب فهو للأول لأنه
الأول من كل وجه ولو دخل واحد فقط استحقه فهي ثلاث ايضا وفي كلمة
من يبطل النفل اذا دخلوا معا لعدم امكان العمل بالأول وان دخلوا على التعاقب
فللأول فقط كما لو دخل واحد فقط فهي ثلاث ايضا فالحاصل ان المشروط له
النفل في مسائل التقييد بالأولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع
أضافة كل او الجميع اليه وعلى الثلاث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا
أو على التعاقب فهي تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الثلاث
وان كان متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من ولكل نفل في
صورة كل وللمجموع واحد في صورة جميع وان دخلوا على التعاقب فالنفل للأول
فقط في الثلاث كذا في التلويح وفيه ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف
بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الأول اسم للفرد
السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك اه والنكرة في موضع النفي تعم
كقوله تعالى قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل الله على بشر من شيء
وكلمة

وكلمة التوحيد واختلف في عمومها فاختار في التلويح ان عمومها وضعي لأنه
أعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي
عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي
عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك
وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل
فرد لا ينافي ذلك وتعقبه ملا خسرو بان المعتبر عند الاطلاق الوضع الشخصي
لا النوعي والا يكون المجاز مستعملا فيما وضع له لأنه موضوع وضعا نوعيا وذكر
في التحرير ان الأوجه ان عمومها عقلي لأن نفي ذات ما لا يتحقق مع وجود ذات
وهو وان لم يناف الوضع لكن يصير ضائعا وحكمته بتعدده كما لو وضع لفظا
للدلالة على حياة لا فظ اه اطلق في النفي فشمل كل اداة له لكن صرحوا بان
لا المركبة التي لنفي الجنس نص في العموم وغيرها ظاهر فيه مجاز في التي بمعنى ليس
بل رجلان وامتنع في الأول واعلم انه اذا قيل لا رجل في الدار بالفتح تعين كونها قف
نافية للجنس ويقال في توكيده بل امرأة وان قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل
ليس وامتنع ان تكون مهملة والا لتكررت واحتمل ان تكون لنفي الجنس وان
تكون لنفي الوحدة ويقال في توكيده على الأول بل امرأة وعلى الثاني بل رجلان
او رجال وغلط كثير من الناس فزعموا ان العاملة عمل ليس لا تكون الا نافية
للوحدة لا غير ويرد عليه نحو قوله تعز فلا شيء على الارض باقيا اه

كذا فى المغنى ويرد عليه ايضا فلا يبيع فى قراءة من رفع واطلقه ايضا فشمل
المصرح به وغيره مما كان بمعناه فدخلت النكرة فى سياق الشرط المثبت فانها
عام فى طرف النفى فان من قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا
لان اليمين للمنع فيكون للسلب الكلى بخلاف ما اذا كان الشرط منفيا كان لم
اكلم رجلا لان معناه لاكلمن رجلا فشرط البر كلام احد من الرجال فيكون
للايجاب الجزئى كذا فى التوضيح والتحرير وبهذا ظهر ان عموم النكرة فى موضع
الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى كذا فى التلويح وظاهر كلامهم انه لا
يخص الشرط فى اليمين وفى التحرير ولا يبعد فى غير اليمين قصد الوحدة فى
مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا يعم اه وقد يقال قصد الوحدة لقيام القرينة
والكلام على ظاهره من عدم الاختصاص بالايمان لكن ظاهر كلامهم ان مرادهم بوقوع
النكرة فى سياق الشرط المثبت فى غير اليمين وقوعها فاعلا لا مطلقا لما فى الفتاوى
الظهيرية من كتاب السير لو قال الامير ان قتل رجل منكم قتيلا فله سلبه فقتل
رجل منهم عشرة استحق اسلابهم استحسانا للعموم ولو قال لرجل بعينه
ان قتلت قتيلا فلك سلبه فقتل قتيلين معا فله سلب احدهما والخيار الى
القاتل لا الى الامام وكذلك لو قال ان اصبت اسيرا ولو قال من اصاب اسيرا
فهو له فاصاب رجل اسيرين او ثلاثة فهم له لان صيغة كلام عامة فى المصيب
والمصاب اه وفى الاثبات لفظا ومعنى ليخرج وقوعها فى سياق الشرط
المثبت

المثبت فانه اثبات لفظا نفى معنى كما قدمناه تخص لانها موضوعة للفرد
فلا تعم الا بدليل يوجب العموم وظاهر كلامه انها للخصوص فى غير النفى والوصف بصفة
عامة وليس كذلك لان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة
باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير
ما ذكر مع انها عام كذا فى التلويح لكن مرادهم من قولهم انها تعم بالوصف العام افادة عمومها
بالقرينة وهى لا تنحصر فى الوصف بل تكثر فلذا نص عليه كما اشار اليه فى التحرير لكنها
اى النكرة المثبتة مطلقة لا عموم فيها وقيده فى التنقيح بما اذا كانت فى الانشاء
فقال لكنها مطلقة اذا كانت فى الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة وثبت بها واحد مجهول
عند السامع اذا كان فى الاخبار نحو رأيت رجلا اه فاستفيد منه شيئان الاول
ان المطلق ما دل على نفس الحقيقة وان النكرة اذا وقعت فى الخبر فهى لواحد مبهم
من ذلك الجنس وتعقبه فى التلويح بانا لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة القطع
بان معنى تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة
وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها
او ما صدقت هى عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه
بمعنى انه لحصة محتملة كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين اه وفسره
فى التحرير بما دل على بعض افراد شائع لا قيد معه الثانى كون المطلق مجهولا عند
المتكلم او السامع والنكرة فى الخبر مجهولة عند السامع فقط فانك اذا قلت اضرب

رجلا فهو مجهول عندهما بخلاف ضربت رجلا مجهولاً عند السامع فقط والحاصل
ان كلا من المطلق والنكرة موضوع الفرد المبهم لكن بينهما عموم وخصوص من وجه
فالمطلق اخص من النكرة باعتبار انه لا يتناول النكرة للعموم نحو كل رجل ولا رجل لانها
للاستغراق وهو بنا في الشيوع وأعم منها باعتبار تناوله المعرف لفظا فقط نحو
اشتر اللحم وهو خارج عن النكرة لوجود الاداة فيه اليه اشار في التحرير واطلق في النكرة
المثبتة فشمل المفرد والجمع بناء على انه ليس بعام والمصدر وغيره وما في الكشف
عن بعضهم ان المصدر منها يحتمل العموم لقولهم في انت طالق طلاقا انه يقع الثلاث
بالنية فضعيف لان وقوع الثلاث بالنية لكونه كل الجنس فهو فرد اعتباري
كما تقدم في بحث الأمر وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار
ظاهر وجود الخلاف الحقيقي وليس كذلك لما في التلويح واما النزاع في عموم النكرة
في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم
لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة
ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير أي فقير
كان وكذلك المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فاذا
سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولاً
فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا
جهة للعموم اه والحاصل ان اثبات الشافعي العموم بمعنى العموم البدلي لا الشمولي
ونفي

٦٨

ونفي الحنفية له بمعنى العموم الشمولي والنزاع في تسميته عاما والظاهر ما ذهبنا
اليه لان العموم الشمولي ولا شمول في النكرة واما مثل من دخل هذا الحصن اولاً قف
فلم يجعلوه باقيا على عمومه الا اذا لم يكن معه اول واما معهم فلا كما سبق بيانه
فلا يرد علينا واذا وصفت النكرة المثبتة بصفة عامة اي لا تخص فردا
من افرادها كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم لا يخص واحدا دون
واحد قيد به لانها لو وصفت بصفة خاصة لا تعم كما لو حلف لا يجالس الا رجلا
يدخل داره وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد
كذا في التلويح واورد ملا خسرو عليه قولهم فيمن دخل هذا الحصن اولا انه للعموم
بدلا مع انه من هذا القبيل وأجاب بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله
بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحقيقه ان هذا الوصف
عام بحسب المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق
والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر
جهة خصوصه اه نعم عموما اضافيا اي بالنسبة الى شمول ذلك الوصف
افراد الا عموما بدليا كما توهمه الهندي لانه حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالعام
ولا شموليا مطلقا واستدل على عمومها بالاستعمال في قوله تعالى ولعبد
مؤمن خير من مشرك وقول معروف للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن
وكل قول معروف فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيدة من أقسام الخاص

قلنا خاص من وجه عام من وجه اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون
فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد كذا فى التوضيح ولا يرد
على المصنف نحو لقيت رجلا عالما ووالله لاجالسن رجلا عالما فانه لا عموم
فيه مع عموم الوصف للتعذر كما فى التحرير كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا
فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا فقط فله ان يكلم واحدا كوفيا
أو غيره ويحنث بكلام اثنين والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لا يصير موليا
لأن المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان فى كل يوم ولو قال الا يوما بدون
الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم وفرق
بينهما شمس الأئمة بأن الأستثناء بما يصدق على الشخص لا يتناول
الا واحدا فاذا وصف بعام ظهر القصد الى وحدة النوع وتمامه فى التلويح
ولهذا اى لكونها عامة بعموم وصفها قالوا اذا قال اى عبيدى ضربك
فهو حر فضربوه معا او متعاقبا انهم يعتقون عليه لأن ايا نكرة لما
فيها من الأبهام وان كانت معرفة بالاضافة وهو المراد بالنكرة عند الأصوليين
وقد وصفت بوصف عام وهو الضرب فعمت والمراد بالوصف الوصف المعنوى
لا النعت النحوى واورد عليه ما لو قال اى عبيدى ضربته فهو حر فان المخاطب
ان ضربهم معا عتق واحد وخير المولى فى تعيينه وان ضربهم على التعاقب
عتق الأول فقط مع وصفها بوصف عام وهو الضرب وقولهم بأن الوصف
لغيرها

لغيرها فى الثانية ممنوع بانها موصوفة بالمضروبية كما هى فى الأولى موصوفة
بالضاربية وكون المفعولية فضلة تثبت ضرورة التحقق لا ينافى العموم وما
فى التنقيح من الفرق بكون الثانى لاختيار احدهم عرفا ككل اى خبز تريد ليس
له اكل الكل بل تعيين واحد يختاره بخلاف الأول نقض بصورة
لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه كلبك فهو
حر فنوقض ضربه الكل يلزم ان لا يعتق احد لعدم الشرط او يعتق الكل لما
فى الأول وتمامه فى التلويح وفى التحرير الأوجه كونه على مقتضى المنع يعنى لعدم
ظهور الفرق بينهما وقد اجاب عنه فى تلخيص الجامع الكبير بان الفعل المتعدى المبنى
للفاعل صفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط
والعلة اولى بالاعتبار من الشرط فالوصف فى قوله اى عبيدى ضربته انما هو
للمخاطب لا لأى فلا اشكال وقد بينه الشارح باتم منه ثم اعلم ان المصنف جعل ايا
من افراد النكرة لا من الفاظ العموم وغيره جعلها منها فقال فى التلويح والاظهر انه عمومها
بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبد
دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك
وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات
العموم مثل ما ومن اه وتعقبه فى التحرير بالمنع فيها والوضع فى اى ومن وما على الخصوص
كالنكرة والعموم فى الكل بالصفة اه وفيه تأييد لما فعله فى الكتاب من ادخال أى

في بحث النكرة وقيد بالضرب لأنه لو قال أيكم حمل هذه الخشبة مما يطيق حملها
واحد فهو حر فحملوها معا فانهم لا يعتقون ولا واحد منهم لأن الشرط هو
حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق
الكل واما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا
جميعا لأن المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل
بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فان المقصود
معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل
لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اى عبيدي ضربك
كذا في التلويح وفي الفتاوى للولوالجي رجل قال اى امرأة اتزوجها فهي
طالق فهذا يقع على امرأة واحدة الا ان ينوي جميع النساء لأن اللفظ لامرأة واحدة
اه ووجهه ان الوصف للفاعل الا انها كما تقدم في اى عبيدي ضربته وبه سقط اشكال
الزيلعي كما لا يخفى ثم اعلم ان ايا اذا أضيفت الى كل معرف ولو باللام فهي لبعضه والا
فلجزئه وبحسب مدخولها بتعين وصفها المعنوي فامتنع اى الرجل عندك لعدم
الصحة اذ بعض اجزائه لا يوصف بالحضور دون بعض وجاز اى الرجال احسن لصحة
الوصف بالاحسنية لبعض اجزائه وهي في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة فتجب
المطابقة لما اضيفت اليه كاى رجلين تكرم اكرمهما واى رجال تكرم اكرمهم وكبعض
مع المعرفة فيتحد كاى الرجلين تضربه اضربه كذا في التحرير وفي المغني لابن هشام
أي

اى بفتح الهمزة وتشديد الياء اسم تأتي على خمسة أوجه شرطا نحو ايا ما تدعوا
واستفهاما نحو ايكم زادته هذه ايمانا وموصولا نحو لننزعن من كل شيعة أيهم
أشد وان تكون دالة على معنى الكمال فتقع صفة للنكرة نحو زيد رجل اى رجل أي
كامل في صفات الرجال وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله اى رجل وان تكون وصلة
الى نداء ما فيه ال نحو يا ايها الرجل اه وكذا اى مثل الوصف العام للنكرة في افادة
العموم اذا دخلت اللام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم
بيان للمعرف باللام والحاصل كما في التحرير ان اللام للتعريف وهو الاشارة الى المراد
باللفظ سواء كان هو المسمى او لا فالمعرف في اكرمت الأسد الرجل لأنه المراد وان
لم يكن مذكورا وانما تدخل اللام النكرة ومسماها بلا شرط فرد فتدخل على الجمع
فعدم التعيين لمسماها ليس جزءا ولا شرطا فاستعملت اللام في المعين عند المتكلم
لا السامع حقيقة فان نسب اليه بعده عرفت معهودا يقال له ذكريا او خارجيا
اى ما عهد من السابق ولو كان معينا غير مذكور خص باسم الخارجي نحو اذ هما في الغار
واذا دخلت اللام المستعمل في غير المعين عرفت معهودا ذهنيا ويقال له تعريف الجنس
أيضا الصدق الشائع على كل فرد واحد واذا اريد بها كل الافراد عرفت الاستغراق
واذا اريد بها الحقيقة بلا اعتبار فرد فهي لتعريف الحقيقة والماهية كالرجل خير
من المرأة وقد يظن ان الاسم حينئذ مجاز فيهما لانه ليس للاستغراق ولا للماهية
لكن تبادر الاستغراق عند عدم العهد يوجب وضعه له بشرط اللام وانه القرينة

بخلاف الماهية من حيث هي لم تتبادر فتعريفها تعليق معنى حقيقي للام بمجازي
للاسم فاللام في الاقسام كلها حقيقة لتحقق معناها الاشارة في كل واختلافه
ليس الا بخصوص المتعلق فظهر ان خصوصيات التعريفات تابع لخصوصيات المرادات
بمدخول اللام والمعين للخصوصية القرينة ثم في التلويح من ان الراجح مطلقا الخارجي
ثم الاستغراق لندرة ارادة الحقيقة من حيث هي والمعهود الذهني يتوقف
على القرينة غير محرر فان المرجح عند امكان كل من الشيئين في ارادة الاكثرية استعمالا
أو فائدة ولا خفاء في ان نحو جاءني عالم فاكرم العالم زيادة الفائدة في الاستغراق
حيث يكرم الجائي ضمن العموم بخلاف تقديم الخارجي فانه يكون امرا باكرام الجائي
فقط ولذا اقدم الخارجي على الذهني اذا امكنا فظهر ايضا ان ليس تعريف الاستغراق
والعهد الذهني من فروع الحقيقة كما في التلويح ولان اللام ليست الا لتعريف العهد
والحقيقة كما نسب الى المحققين غير ان حاصلها أربعة اقسام فذكرها تسهيلا
كما في التلويح أيضا بل المعرف ليس الا المراد بالاسم وليست الماهية مرادة دائما وكونها جزء
المراد لا يوجب انها المراد الذي هو مناط الأحكام في التركيب على ان الماهية لم ترد جزءا بل على انها الافراد فانما
أريدت مقيدة بما يمنع الاشتراك فهي مع القيد نفس الفرد وهو المراد بالتعريف لا الاسم والمجموع غير أحدهما
وحين صار الجمع مع اللام كالمفرد كان تقسيمه مثله الا ان كونه مجازا عن الجنس
يبعد حينئذ للفهم كما ذكر في نحو الأئمة من قريش وما لا يحصى فالجمع المحلى باللام
استغراقه كالمفرد لكل فرد وما قيل استغراق المفرد اشمل فمحمول على انه في النفي أو مراد
القائل

القائل انه بلا واسطة الجمع والا فهو ممنوع ومنه قالوا لا تدركه الأبصار سلب
العموم لا عموم السلب اي لا يدركه كل بصر وظاهر كلام المصنف ان العهد مقدم على
الاستغراق واختاره في التوضيح لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل
اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل
وتعقبه في التلويح في العهد الذهني بان الاستغراق أعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع
واحوط في اكثر الاحكام الخ وقول المصنف يوجب العموم محتمل لارادة عموم الجنس
وعموم الاستغراق واختار في التوضيح ان عموم الاستغراق مقدم على تعريف الجنس
وانه مجاز لا يصار اليه الا عند تعذر الاستغراق لان اللفظ دال على الماهية بدون
اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة فالحاصل
ان الاستغراق حيث لا عهد مقدم على تعريف الجنس حيث امكن والا فتعريف
الجنس ففيما اذا قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها
ثلاثة ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة
عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على غيره وقالوا في قوله تعالى لا تدركه الأبصار
انه للاستغراق كما قدمناه لامكانه وقالوا في لا يتزوج النساء انه يحنث بالواحدة
لتعذر الاستغراق ولا معهود فكان للجنس حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا
دخلت اللام على الجمع يعني عند تعذر الاستغراق لا مطلقا بدليل ما فرعه
عملا بالدليلين لانا لو ابقيناه جمعا الغا حرف التعريف اصلا ولو جعلناه جنسا

بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان أولى وتعقبه
في التلويح بانه لم لا يصح ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته
وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام
على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم العهد الذهني باطل
لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها
حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيئ من الصور المذكورة
فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله
تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل اه فيحنث بتزوج امرأة
اذا حلف لا يتزوج النساء وكذا يحنث بالواحد في لا يشتري العبيد او لا
يكلم الناس الا ان ينوي العموم فلا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى
الحقيقة واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وقيل لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ولم يصرح
المصنف بمثال الجمع المحلى في الاثبات لدخوله تحت قوله حتى يبطل اعتبار الجمعية
فانه اعم لكن الجنس بمنزلة النكرة فيخص في الاثبات كما اذا حلف ليركبن الخيل
فانه يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء من بعد وتفرع
على الاول انما الصدقات للفقراء فانه يجوز الصرف لواحد لان معناه ان جنس
الزكاة لجنس الفقير لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة
لكل

لكل فقير ولو اوصى بشيئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم كما في التنقيح
والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وهو اكثري فخرج عنه قوله تعالى وهذا
كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى كاليسرين في قوله تعالى فان مع
العسر يسرا ان مع العسر يسرا وهو اكثري فخرج عنه قوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كالعسرين لقول ابن عباس رضي الله عنهما لن يغلب عسر يسرين وهو اكثري فخرج
عنه قوله تعالى وهو الذي انزل الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى وهو اكثري فخرج عنه انما الحكم الواحد
والحاصل انه لا اعتبار للاول وان الثاني ان كان نكرة فهو غير الاول مطلقا وان كان
معرفة فهو عين الاول مطلقا كما في التحرير ومن فروعها ما اذا اقر بالف مقيد بصك
مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس
وتمامه في التلويح وما ينتهي اليه الخصوص اي منتهى التخصيص نوعان الواحد
فيما هو فرد بصيغته كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به
معطوف على فرد كالمرأة والنساء من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد
والثلاثة اي النوع الثاني الثلاثة فيما اذا كان جمعا صيغة ومعنى كرجال

وعبيد أو معنى لاصيغة كقوم ورهط لأن أدنى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة
في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع وعند البعض اقله اثنان وثمرة الخلاف
تظهر فيما لو حلف لا يتزوج نساء فعلى الصحيح لا يحنث بتزوج امرأتين وعلى
الآخر يحنث كما في التلويح ثم اعلم ان ما ذهب اليه المصنف من منتهى التخصيص مختار
فخر الاسلام واختاره في التنقيح وهو ضعيف والمختار عند نا ان منتهى التخصيص
واحد مطلقا كما في التحرير وهو قول الجمهور كما في الكشف وصرح في التحرير بان مراد
فخر الاسلام بالجمع هنا الجمع المنكر صرح به وبارادة نحو الرجل والعبيد والنساء والطائفة
بالجنس وهو معظم العموم الاستغراقي وفيه الكلام واستدل للمختار بقوله تعالى
الذين قال لهم الناس والمراد نعيم ابن مسعود وقوله عليه السلام الاثنان
فما فوقهما جماعة محمول على المواريث جواب عن قول من قال ان اقل الجمع
اثنان تمسكا بهذا الحديث فاجاب بانه محمول على المواريث لقوله تعالى فان كان
له اخوة والمراد اثنان والوصايا كما لو اوصى لاقرباء بني فلان وله اثنان
استحقاها أو على سنة تقدم الامام فان الامام يتقدم الاثنين كما يتقدم
الاكثر والحاصل انه لا نزاع في اطلاق الجمع على اثنين فيما ذكر وعليه حمل الحديث والتحقيق
ان لا ورود للحديث اصلا اذ ليس النزاع في جماعة وما يشتق من ذلك لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره
ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ جماعة
ولا

ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق كذا في التلويح ثم اعلم انه
قد اختلف كلامهم في الجمع في الاوقاف والايمان اما الاوقاف فقال الخصاف في باب
الوقف على الموالي لو قال وقفت على موالي وليس له الا مولى واحد كان له النصف
والنصف الآخر للفقراء وقال في فتح القدير لو وقف على أولاده وليس له الا ولد واحد
يصرف اليه الكل بخلاف الوقف على بنيه او المحتاجين من ولدي ونحوه كانه للعرف
في اولادي دون جمع غيره وقال في عمدة الفتاوى لو وقف على المحتاجين من ولده وليس
في ولده الا محتاج واحد فله النصف والباقي للفقراء وقال في العدة رجل وقف أرضا
على أقاربه المقيمين في بلدة كذا فانفصل أقاربه من تلك البلدة ان كان الاقارب يحصون
وبقي منهم واحد في البلد فله الكل وان لم يبق منهم أحد في تلك البلدة صرف للفقراء
المسلمين فان رجعوا الى البلدة ثانيا تعود وظائفهم اه واما في الايمان فقد ذكرنا
ضابطه وتفاريعه في البحر الرائق شرح كنز الدقائق قبيل باب اليمين في الطلاق
واما المشترك بيان للقسم الثالث من الاول وهو في اللغة من الاشتراك وهو
في الحقيقة المشترك فيه لان الكلام في اللفظ وهو مشترك فيه والمعاني مشتركة
كذا قيل والاوجه انه لا حاجة الى هذا التقدير لان المشترك علم على هذا القسم
فلا يراعى فيه المعنى كذا في التقرير فما يتناول افرادا اي كثيرا سواء كان فردين
كالقرء أو اكثر كالعين والمراد ما وضع لكثير مختلفة الحدود مخرج للعام فانه
وضع لكثير لكن بوضع واحد والمشترك باوضاع متعددة وهذا هو المراد باختلاف

الحدود ولذا قال المحققون المشترك ما وضع لكثير بوضع متعدد وعلى هذا فقوله
على سبيل البدل للبيان والأيضاح لا للاحتراز لأن القيد الأول أخرج الخاص واسم
العدد والثاني العام واما ما في بعض الشروح من انه لاخراج الشيئ فانه متناول
لأفراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو
الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الوجودية واعتبار من حيث
أختلاف الافراد فباعتبار الأول مشترك معنوي وهو مختار فخر الأسلام
وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون
والحيوان اه فغير صحيح لأنهم اتفقوا على ان الشيئ عام لكن فخر الأسلام جعله عاما
معنويا والدبوسي في التقويم جعله عاما لفظيا كما في الكشف وذكره الهندي
معترضا على المغني في تمثيله بالشيئ للمشترك فانه عام معنوي او لفظي لا مشترك
اللهم الا اذا اختار قول بعض المتكلمين القائلين بانه مشترك فحينئذ يستقيم التمثيل
اه وتحقيقه ان الواضع انما وضعه بازاء كل موجود فلم يتعدد وضعه ليكون
مشتركا وانما الفرق بين المشترك اللفظي والمعنوي ان الأول ما تعدد معناه ووضعه
والثاني ما تعدد معناه دون وضعه وقال المصنف في شرحه بانه مشترك
في الأسامي لو وضع اسم العين بازاء لفظ الشمس والينبوع او المعاني بازاء معنى
الشمس ومعنى الينبوع اه ووقع في الكشف في بحث ما تترك به الحقيقة اطلاق
المشترك المعنوي على العام كالقرء فانه وضع تارة للحيض وتارة للطهر
وهو

وهو دليل على وقوعه في اللغة والقران بعد ما قام الدليل على جوازه لانه لا امتناع
لوضع لفظ مرتين فصاعدا لمفهومين فصاعدا على ان يستعمل الكل على البدل وقولهم
يستلزم العبث لانتفاء فائدة الوضع مندفع بان الاجمال مما يقصد وفائدته في
الشريعة العزم عليه اذا تبين والاجتهاد في استعلامه فيتناول ثوابه كما اشار
اليه بقوله وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به
فلو أوصى لمواليه وهم له من الطرفين توقفت الى بيانه فان مات بلا بيان بطلت
الوصية وسبب تعدد الوضع الابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى او قصد الأبهام
او الغفلة عن الوضع الأول او اختلاف الواضعين ان كان غيره كما في الكشف وأورد
على التعريف في التلويح بانه شامل للأسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت
الى المعاني العلمية لمناسبة اولا لمناسبة كجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة
في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست
من المشترك على ما صرح به البعض واجاب ملا خسرو بان المراد ان تكون الأوضاع
متساوية في الرتبة فخرج المنقول لأن وضع المنقول عنه أصل ووضع المنقول اليه
فرع اه ولا عموم له اى للمشترك بيان لدفع سؤال نشأ من قوله وحكمه التوقف
بان يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من معنييه او معانيه من غير توقف
وتأمل فصرح بامتناعه وحاصله ان له بالنسبة الى ما وضع له احوالا اربعة الأول
ان يطلق على احدهما مرة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الا احدهما

ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق ويراد به احد
المعنيين لا التعيين بان يراد به في اطلاقه واحد هذا أو ذاك مثل تربصي قرءا
اي حيضا أو طهرا وهو حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن الثالث ان يطلق اطلاقا
واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيدان
كلا منهما مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جوازه مجازا ان وجد علاقة
مصححة والرابع ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد كل واحد من معنييه بحيث يفيدان
كلا منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا محل الخلاف فعندنا ليس بعام
بهذا المعنى لا حقيقة ولا مجازا وأما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد
العين الجارية فهو عام بلا خلاف وقيل انه يعم في النفي فقط حقيقة وعليه فرع في وصايا
الهداية وفي المبسوط حلف لا يكلم مولاه وله اعلون واسفلون ايهم كلم حنث لأن
المشترك في النفي يعم واختاره في التحرير مصرحا بانه المختار مستدلا بانه نكرة في النفي والمنفي
ما سمي باللفظ وضعفه في التقرير بان الحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات فان اقتضى الاثبات
الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والا فلا واما مسئلة اليمين فلأن حقيقة الكلام متروكة
بدلالة اليمين الى مجاز يعمهما وهو ان يكون المولى من تعلق به عتق وهذا المعنى عموم
يتناول الاعلى والأسفل اه ولا يخفى ضعفه فان مدلوله عند الاطلاق واحد لا بعينه
فهو كالنكرة لواحد لا بعينه فاذا وقع في سياق النفي كان للعموم وقوله النفي لما اقتضاه
الاثبات منقوض بالنكرة فانها في الأثبات للخصوص وفي النفي للعموم فالحق ما في التحرير
واستدل

واستدل فيه لعدم عمومه بانه يسبق الى الفهم ارادة احدهما حتى يتبادر طلب المعين
وهو يوجب الحكم بان شرط استعماله كونه في احدهما فانتفى ظهوره في الكل ومنع سبق
ذلك الى الفهم مكابرة وقولهم انه وضع لكل فاذا قصد الكل كان فيما وضع له قلنا اسم
الحقيقة بالاستعمال لا بالوضع فاذا اشترط في الاستعمال عدم الجمع امتنع لغة فلو استعمل
كان خطأ واما الجواب عن قوله تعالى ان الله وملائكته فقد ذكرناه في لب الأصول وفي
التلويح محل الخلاف ما اذا امكن الجمع بخلاف صيغة افعل على قصد الأمر والتهديد بل
والوجوب والأباحة واختلف القائلون بعدم جواز عمومه فقيل لا يمكن الجمع للدليل
القائم على امتناعه واختاره في التوضيح وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا
في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان
جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد اه واما المؤول ببيان القسم
الرابع على طريقة فخر الأسلام وتبعه المصنف والنوع من المشترك على طريقة صدر
الشريعة فانه كما قدمنا جعل القسم الأول ثلاثة واسقط المؤول عن درجة الاعتبار
لأنه ليس باعتبار الوضع بل برأي المجتهد وأجابوا عنه بانه اذا حمل على أحد معانيه بالنظر
في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا فهو ما
ترجح من المشترك السابق بعض وجوهه اي معانيه بغالب الرأي وأما
بالتأمل في الصيغة أو بالنظر الى سباقه بالباء او الى سياقه بالياء وهو آخر الكلام
فخرج الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذ الحمل فيها ببيان ظني كخبر الواحد والقياس حتى

لايكون مفسرا فانه بالقطعي فانه لايكون مؤولا هنا وانما سمي مؤولا لانه ليس المراد
هنا تعريف مطلق المؤول وهو ما رفع اجماله بظني بل المؤول من المشترك لانه الذي
من اقسام النظم صيغة ولغة وبه اندفع ما اورد على التعريف وهو اولى من تأويل المشترك
بما فيه خفاء وغالب الرأي بالدليل الظني ليشمل ما ذكر فان فيه خروجا عن المبحث ويرد
عليه انه ليس بجامع لان الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤولين
بلا خلاف ولا خفاء فيهما كما في الكشف ثم اعلم ان المشترك يدل بنفسه على احد معنييه و
القرينة لدفع المزاحمة فلا تكون دلالته عليه بواسطة القرينة وتحقيق ذلك ان المقتضي
للدلالة على المعنى المعين متحقق وهو الوضع شخصا الا ان المزاحمة مانعة والقرينة دافعة
للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضي واما المجاز فلا يدل على معناه المجازي بنفسه
بل بواسطة القرينة فهي من تتمة المقتضي وهو الوضع نوعا فظهر الفرق بين قرينة
المجاز وقرينة المشترك وبين دلالتيهما كذا ذكر السيرامي وحكمه العمل به
على احتمال الغلط لانه ان ثبت بالرأي فهو لا حظ له في اصابة الحق قطعا
وان ثبت بخبر الواحد فهو ظني فهو كمن وجد ما غلب على ظنه طهارته لزمه
الوضوء به الى ان تتبين نجاسته فتلزم الاعادة واما الظاهر فاسم لكلام
اشارة الى انه من اقسام النظم المتعلق بالمركبات وهو بيان للقسم الثاني باعتبار
ظهور دلالته ظهر المراد به للسامع بصيغته اي اتضح معناه بوضعه فالظهور
بمعنى الوضوح وضح الشيء ظهر فلا يكون المعرف مذكورا في التعريف والاوجه
انه

ان الظاهر علم فلا يلتفت فيه الى المعنى وحاصل التعريف ان الظاهر ما ظهر معناه الوضعي
بمجرده ولم يشترط فيه عدم السوق وهو مبني على قول المتقدمين والحاصل ان المشايخ
قد اختلفوا في هذه الاقسام الاربعة فالمتأخرون على انها اقسام متباينة فعندهم ما
ظهر معناه الوضعي بمجرده محتملا ان لم يسق له اي ليس المقصود الاصلي من استعماله
فهو بهذا الاعتبار الظاهر وباعتبار ظهور ما سيق له مع احتمال التخصيص او
التأويل النص ويقال لكل سمعي ومع عدم احتمال غير النسخ المفسر ويقال لكل
ما بين بقطعي ما فيه خفاء من اقسام المقابل ومع عدمه اي احتمال النسخ في زمانه
عليه السلام المحكم حقيقة عرفية في المحكم لنفسه واما جميع القران بعد وفاته عليه
السلام فمحكم لغيره وليس مرادا هنا فيلزمه التقييد عرفا والمتقدمون المعتبر
في الظاهر هو ظهور الوضع بمجرده سيق له اولا والمعتبر في النص ذلك مع ظهور
ما سيق له احتمل التخصيص والتأويل اولا وفي المفسر عدم الاحتمال احتمل
النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال النسخ فهي اقسام متداخلة كذا في التحرير
وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه اتفاقا وانما اختلفوا في انه هل يوجب
الحكم قطعا او ظنا فعند العراقيين وابي زيد ومتابعيه القطع خاصا كان او عاما
وعند الماتريدي واتباعه الظن وهو قول عامة الاصوليين كما في الكشف
وينبغي ان يكون محل الاختلاف الظاهر العام اما الخاص فلا خلاف في قطعيته بمعنى
عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل كما سبق واما النص فما ازداد وضوحا على

الظاهر بمعنى من المتكلم لا بنفس الصيغة بيان للقسم الثاني وهو مأخوذ من
نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها
المعتاد وعبر بالوضوح دون الظهور لأن الوضوح فوق الظهور ولأنه المذكور في
عبارة القوم في الأقسام الثلاثة والمراد بقوله بمعنى من المتكلم سوقه له وهو غير
ما استفيد من الصيغة فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له لشيء آخر
غير لازم للأول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه
وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاء في القوم كان قوله جاءني
ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم
كان نصا لكونه مقصودا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل
يصرف عن ظاهره هو اى ذلك التأويل في حيز المجاز فلا يخرجه عن
القطع كاحتمال الخاص المجاز وانما عبر بحيز المجاز دون المجاز لأن التأويل لا ينحصر
في المجاز بل قد يكون بالتخصيص وغيره وبه خرج تأويل المشترك فانه لا يجعله
مجازا لأنه استعمال فيما وضع له كما في الكشف وقوله على احتمال تأويل متصل
بالظاهر والنص كما في الكشف وهو بعيد والظاهر انه خاص بالنص وانما قيد
به ليعلم احتماله للظاهر بالأولى واما المفسر بفتح السين من التفسير مبالغة
الفسر وهو الكشف فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال
التأويل سواء كان ذلك المعنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع
وهو

وهو المسمى ببيان التفسير أو في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص
وهو المسمى بيان التقرير وحكمه وجوب العمل به قطعا ويقينا لأنه أريد به
كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل لأنه
الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن
الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا على
احتمال النسخ فخرج المحكم واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل
من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مصون عن الانتقاض وقيل من احكمت فلانا
منعته فالمعنى ما امتنع معناه عن النسخ في زمانه عليه السلام كما قدمناه واما
لفظه فانه يحتمل النسخ في زمانه بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة
على الجنب والحائض وما وقع في بعض الشروح من تقسيم المحكم هنا المحكم لعينه
والمحكم لغيره بانقطاع الوحي بموته صلى الله عليه وسلم فغير صحيح لأن المحكم لغيره
خارج عن البحث لأن القرآن كله محكم لغيره كما سبق وحكمه وجوب العمل
من غير احتمال فيفيد القطع واليقين وقد ذكروا السوق في النص دون
المفسر والمحكم لأن قوتهما تكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما
لا يقبل تأويلا ولا نسخا او لحقه قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به ما يمنع
التخصيص أو يفيد الدوام والتأبيد كما في التلويح كقوله وأحل الله البيع
وحرم الربا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاباحة والتحريم اذ لم يسق

لذلك نص باعتبار خارج وهو رد تسوية الكفار بينهما وفيه اشارة الى
ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى ونصا في معنى آخر ومثلوا
لهما أيضا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهو
ظاهر في الحل نص باعتبار خارج هو قصر على العدد اذ السوق له قال في التحرير
وظهر من هذا المثال ان المراد بالوضع في المقسم تمامه أو جزؤه وان كان في جزئه
مجازا او يفهم ضمنا بمجرد اللفظ المجاز لفهم تمامه موضوعه ثم القرينة لنفي الزائد
على الجزء لا لفهمه فلا ينافي الظاهر هذا المجاز اه وفي التلويح واستدل على
كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين أحدهما ان حل النكاح قد علم من غير هذه
الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة
أولى لا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الثاني ان الأمر
اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك
القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره أئمة
العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك
القيد هو مناط الفائدة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب
وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام أدوا
عن كل حر وعبد اه وفي التحرير والحق ان كلا من انكحوا واسم العدد يستقل
نصا اه قالوا ومثال انفراد النص يا أيها الناس اتقوا ربكم وكل لفظ سيق
لمفهومه

لمفهومه اما الظاهر فلا ينفرد اذ لا بد ان يساق اللفظ لغرض كذا في التحرير
فسجد الملائكة كلهم أجمعون مثال للمفسر لأن التأكيد رفع احتمال التخصيص
واعترضهم في التوضيح في التمثيل له بهذه الآية لأنها من قبيل المحكم لعدم احتمال
الخبر النسخ والمفسر يحتمله وفي التحرير ان المتقدمين والمتأخرين مثلوا بهذه
الآية ويلزمهم ان لا يصح التمثيل لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر للتباين
وانما يتصور المفسر في مفيد حكم اه ومثله في التوضيح بقوله تعالى قاتلوا
المشركين كافة لأن قوله كافة سد لباب التخصيص ويحتمل النسخ لكونه حكما
شرعيا ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم لعدم احتماله النسخ وفي التحرير
والأولى التمثيل بنحو قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة وكأنه
ليفيد حكما شرعيا فقهيا بخلاف ما مثلوا به فانه من أصول الدين
ويظهر التفاوت بين هذه الأربعة قوة وضعفا عند التعارض
وهو تقابل الحجتين مطلقا لا تقابل الحجتين على السواء اذ لا مساواة بينهما
ليصير الأدنى متروكا بالأعلى فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعا بين
الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى
وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله
تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل به

وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التأويل
بحمل الكلام على انه للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت
كل صلاة مفسر فيعمل به كذا في التلويح حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر
انه يكون متعة مثال لتعارض النص والمفسر من المسائل فان قوله تزوجت
نص في النكاح محتمل للمتعة وقوله الى شهر مفسر فيه لان النكاح لا يقبل التاقيت فيترجح
على النص وأورد عليه بان التعارض يقتضي كلامين مستقلين وهنا كلام واحد

واما الخفي بيان لاقسام الخفاء المقابلة لاقسام الظهور فما اى لفظ خفي
مراده اى معناه بعارض غير الصيغة لا ينال ذلك المراد الا بالطلب
فخرج بقوله بعارض الاقسام الثلاثة فان خفاءها بنفس الصيغة والباء
للسببية وقوله غير الصيغة تاكيد للعارض وليس بمخرج شيئا كقوله لا ينال
الا بالطلب وعبارة التنقيح اخصر واحسن وهي فان خفي لعارض سمي خفيا وان خفي
لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه ولكن ظاهر
عباراتهم ان الخفي ما خفي معناه وليس كذلك لان الخفاء انما هو في بعض افراده
فعبارة التحرير أولى وحاصلها ان حقيقته لفظ دال على مفهوم عرض له فيما
هو بادي الرأي من افراده ما يخفي به كونه من افراده الى قليل تأمل اه وهذا
القسم مقابل للظاهر وهو اقل أقسام الخفاء وقد اطلق بعضهم اسم الضد عليه
بناء على اصطلاح الأصوليين انه ما يقابل الشيء ويكون بينهما نهاية الخلاف
سواء

سواء كانا وجوديين أو احدهما وجودي والاخر عدمي لا على اصطلاح
اهل المعقول من انهما الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما ذكره
الهندي وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او لنقصان فيظهر المراد به
كاية السرقة فان السرقة ظاهرة المعنى لكن خفي معناها في حق الطرار
وهو الآخذ مال غيره ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بغرب غفلة
منه وفي المغرب الطرار الذي يطر الهمايين اى يشقها ويقطعها اه وفي الفقه
وان طر صرة خارجة من الكم لا يقطع وان طر صرة داخلة فيه قطع وحل الرباط
على العكس وظاهر كلام الأصوليين ان الطرار يقطع مطلقا وقد علمت خلافه
والنباش وهو سارق الكفن بعد الدفن فان اختصهما باسم أوجب الخفاء
في كونهما من افراد السرقة الى ان ظهر بالتأمل انه في الطرار لزيادة في معنى السرقة
فيثبت فيه حده دلالة قياسا وفي النباش لنقصان فيها باعتبار اختلال الحرز
فلم يثبت الحد في حقه اطلق في النباش فشمل ما اذا كان القبر في بيت مقفل
على الأصح وسواء سرق الكفن أو غيره لان البيت خرج عن ان يكون حرزا بوجود
القبر فيه واما المشكل فهو الداخل في اشكاله بفتح الهمزة بمعنى الأمثال
والمراد به ما فوق الواحد فهو ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله
وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به وحاصله كما في التحرير انه لفظ تعددت
فيه المعاني الاستعمالية مع العلم بالاشتراك ولا معين او تجوز بها مجازية او

بعضها الى التامل ولا يشكل بصدقه على المشترك كانى فى قوله تعالى فاتوا حرثكم
انى شئتم لاستعماله كأين وكيف الى ان تؤمل فظهر الثانى بقرينة الحرث وتحريم الأذى
اه وفى التقويم المشكل هو الذى أشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى الذى وضع
له واضع اللغة الاسم اوارادة المستعير ولدقة المعنى فى نفسه لا بعارض حيلة
حتى كاد المشكل يلحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما وفى تفسير
الجلالين فاتوا حرثكم اى محله وهو القبل انى كيف شئتم من قيام وقعود واضطجاع
واقبال وادبار وفى التنقيح والمشكل اما الغموض فى المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه
باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد
بدخول الشيء فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى
وبالباطن فى الصغرى او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة اه لأن القارورة
تكون من الزجاج لا من الفضة فبعد التامل ظهر ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها
بياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل
فيه الى ان يتبين المراد ظاهره انه يتامل فى نفس الصيغة وليس كذلك لان الخفى
كذلك والظاهر ما فى التقويم من ان حكم الخفى وجوب الطلب بتأمله فى نفسه حتى يظهر
وحكم المشكل وجوب الطلب بتأمله فى نظيره من كلام العرب مما عقل معناه اه
والمراد بالتامل التكلف والاجتهاد فى الفكر ليميز المعنى عن امثاله واما المجمل
من

من أجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الأمر ابهمه فهو اى لفظ ازدحمت فيه المعانى
اى تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية
كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم
كالصلاة والزكاة والربا وحاصله كما فى التحرير ما كان لمتعدد لا يعرف الا ببيان كالمشترك
تعذر ترجيحه كوصيته لمواليه حتى بطلت فيمن له الجهتان او ابهام متكلم لوضعه
لغير ما عرف كالأسماء الشرعية اه واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب والتامل معنى ان احتيج اليهما
كما قيده به فى التنقيح وليس المراد ان كل مجمل بعد بيان المجمل يحتاج الى الطلب والتامل
فالصلاة بيانها شاف فلم تحتج الى تامل بعده وبيان الربا غير شاف فصار به المجمل
مؤولا وهو يحتاج الى الطلب والتامل كما فى الكشف فالرجوع الى الاستفسار فى كل
مجمل والطلب والتامل انما هو فى البعض واورد عليه صدقه على المتشابه وهو
غفلة لانه لا يدرك بالرجوع الى الاستفسار كالصلاة فانها فى اللغة الدعاء
ثم وضعها الشارع لأفعال وأقوال وهى مجملة بينها النبى صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله
والزكاة فانها فى اللغة النماء ثم وضعها الشارع لجزء من المال وبينه النبى
صلى الله عليه وسلم واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه
اى فى الدنيا كالصفات فى نحو اليد والعين والأفعال كالنزول والى هنا ظهر
ان الاسماء الثلاثة من المشكل والمجمل والمتشابه مع الاستعمال لا الوضع بخلاف

المشترك وفي التحرير والاكثر على امكان دركه خلافا للحنفية وحقيقة الخلاف
في وجود قسم لا يمكن دركه فالحنفية اثبتوه ولا يخفى انه بحث عن قسم شرعي استتبع
لا لغوي فجاز عندهم اتباعه طلبا للتأويل وامتنع عندنا فلا يحل طلبه ولا نزاع
في عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بايجاب اعتقاد الحقية وترك
الطلب تسليما وعجزا بل النزاع في وقوعه فالحنفية نعم لقوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله واما قوله والراسخون فهو عطف جملة والخبر يقولون لانه تعالى ذكر ان
من الكتاب متشابها يبتغي تأويله قسم وصفه بالزيغ فلو اقتصر على هذا القسم
لحكم بمقابلتهم وهو قسم بلا زيغ لا يبتغون على وزانه فاما الذين آمنوا بالله
واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه اقتضى مقابله فتركه نكيف وقد صرح بذكر
مقابله بقوله تعالى والراسخون وصحت جملة التسليم وهي قوله يقولون امنا به
خبرا عنه فيجب اعتباره كذلك فان قيل قسم الزيغ هم المبتغون ابتغاء الفتنة
وابتغاء التأويل فالقسم المحكوم بمقابلته يبقى الأمرين قلنا قسم الزيغ بانتفاء
كل لا المجموع وهو امنا به ينبو عن موجب عطف المفرد لأن مثله في عادة الاستعمال
يقال العجز والتسليم الى آخره وحكمه اعتقاد الحقية قبل يوم الاصابة اي القيامة
لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة والمراد في حقنا لأن المتشابهات كانت معلومة
للنبي صلى الله عليه وسلم كما ذكره فخر الاسلام وفي التنقيح فكما ابتلى من له ضرب جهل
بالامعان في السير ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف وهذا اعظم البلوى واعم جدوى
وهذا

وهذا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها أسماء لحروف يجب
ان يقطع في التكلم كل منهما عن الآخر على هيئته ولم يطلق عليها حروفا لانها اسماء ومن
اطلقها عليها فمجاز لأن مدلولاتها حروف أو لان الحرف يطلق على الكلمة كذا في التلويح
واما الحقيقة شروع في القسم الثالث وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله
في المعنى ولفظ الحقيقة مشترك على ذات الشيء وعلى اللفظ المستعمل فيما وضع له
فاطلاق الحقيقة على اللفظ المذكور حقيقة لغوية أيضا وهو الأصح لأن الحقيقة اسم
للثابت لغة كذا في الكشف اسم لكل لفظ متناول للمهمل أيضا واشارة الى انها
من خواص الالفاظ فاطلاق بعض الناس الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجاز أو من
خطأ العوام كذا في التوضيح وتعقبه في التلويح بتعيين انه مجاز وحمله على خطأ العوام
من خطأ الخواص أريد به ما وضع له مخرج المهمل والمجاز والغلط والمعنى استعمل
فيما وضع له فخرج ايضا ما وضع ولم يستعمل فلا يوصف اللفظ قبل الاستعمال بهما
وما في بعض الشروح من انه يلزم على عبارته ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة
وليس كذلك غير صحيح لانه في ابتداء وضعه لم يرد به ما وضع له بل خصص أمر
باعتبار لأن يوضع له اللفظ ولو كان ذلك الاعتبار اعتبار انه وضع له لكان
قبل الوضع تخصصه لأن يوضع له بالوضع وهو محال كذا في التقرير وقدمنا معنى
الوضع في الخاص واطلقه فشمل الشرعي واللغوي والعرفي خاصا كالرفع للنحاة وعاما
كالدابة فالمعتبر فيها هو الوضع بشيء منها وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط

فى الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع الأوضاع ولا فى المجاز ان لا يكون
موضوعا لمعناه فى شيئ من الأوضاع ولذا زاد فى التحرير فى عرف به ذلك الاستعمال وفى
التوضيح بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة فى المعنى
المنقول اليه من حيث الشرع وفى المنقول عنه من حيث اللغة وفى التحرير ويدخل فى
الحقيقة المنقول والمرتجل وتمام تحقيقه فى التلويح وزاد فى جمع الجوامع ابتداء لاخراج المجاز
وهو مفسد للحد لانه يخل بعكسه لصدق الحقيقة على المشترك فى المتأخر وضعه له
كذا فى التحرير وان كان قد أجاب عنه السعد فى حاشية العضد وحكمها وجود ما
وضع له خاصا كان أو عاما أى ثبوت حكمه قطعا كقوله تعالى اركعوا فانه خاص فى
المأمور به عام فى المأمور واما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة
بينهما فخرجت الحقيقة واستعمال لفظ الأرض فى السماء غلطا لعدم المناسبة المشهورة
بينهما والعلم المنقول كفضل واختلف فى أخراج الهزل بقيد المناسبة فقيل لم يدخل
لأنه لم يرد به شيئ وعليه الهندى وقيل خرج بها لانه أريد به غير ما وضع له وهو
ظاهر الكتاب فى تعريف الهزل وكذا اخرج بها المجاز بالزيادة وتحقيقه فى التلويح
وينقسم المجاز كالحقيقة الى الثلاثة وفى التحرير واعلم ان الوضع قد يكون لقاعدة كلية
جزئيات موضوعها الفاظ مخصوصة ولمعنى خاص وهو الوضع الشخصى والاول النوعى
وينقسم الى ما يدل جزئى موضوع متعلقة بنفسه وهو وضع قواعد التركيب والتصاريف
والى ما يدل بالقرينة وهو وضع المجاز كقول الواضع كل مفرد بين مسماه وغيره
مشترك

مشترك اعتبرته اى استعملت فى الغير باعتباره فلكل احد من الناس ذلك مع قرينة
ولفظ الوضع حقيقة عرفية فى كل من الأولين مجاز فى الثالث وهو ما يدل بالقرينة
اذ لا يفهم بدون تقييد وظهر اقتضاء المجاز وضعين للفظ والمعنى وهو نوع العلاقة
وسياتى بيانها وفى التنقيح ثم كل من الحقيقة والمجاز أما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم
الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لمناسبة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة
مجازية نحو انبت الربيع البقل اه وظاهره انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون
الأسناد ولهذا اوصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الان
اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الأسناد وفى بعض الشروح ان اطلاق المجاز على
اللفظ مجاز لأن المجاز مجوز من الجواز بمعنى العبور وهو حقيقة فى الأجسام واللفظ
عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى اخر وفيه نظر فنى ضياء الحلوم المجاز نقيض
الحقيقة اه فثبت انه لغوى وحكمه وجود ما استعير له اى ثبوت الحكم للمعنى
المستعار له خاصا كان او عاما اذا اقترن به شيئ من ادوات العموم كالمعرف باللام
ونحوه ولا خلاف فى انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية
والجزئية ونحو ذلك وانما محله ما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع
المستعمل فيما يحله والصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغة
للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقة او المجازية وقال الشافعى
لا عموم للمجاز أى فيما تجوز عنه لانه ضرورى اى لكونه ثابتا على خلاف الأصل للحاجة

وهى تندفع فى المقترن باداة عموم ببعض الأفراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة
كالأستثناء فى قولهم ماجاء فى الأسود الرماة الازيد كذا فى شرح جمع الجوامع وبه يندفع
ما فى التلويح من انه لا يتصور لأحد نزاع فى صحة قولنا جاء فى الأسود الرماة الا زيدا
لما علمت ان عمومه بالقرينة وليس الكلام فيه واعلم ان المصنف نسب هذا القول
للشافعى وفى بعض كتب الحنفية نسبه الى بعض اصحابه ونسبه ابن السبكى الى بعض
الحنفية وضعفه وصحح القول بعمومه وبهذا ظهر ان الأصح فى المذهبين القول بعموم
وانا نقول عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وانه
تكون عامة والواقع خلافه بل لدلالة زائدة على ذلك وهو ادوات العموم
فاذا وجدت الدلالة فى المجاز وجب القول بعمومه وتعقبه فى التلويح بانه يجوز
ان يكون المؤثر فى العموم هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا
يكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون المقابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون
المجاز مانعا اه فالأولى للأستدلال بما سبق للصحيح وكيف يقال انه ضرورى
وقد كثر ذلك فى كتاب الله والله تعالى منزه عن الضرورة هذا ان اريد بكونه
ضروريا من جهة المتكلم فى الاستعمال ولأن للمتكلم فى اداء المعنى طريقين احدهما
حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات
ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام اى علو درجته وارتفاع
طبقته ما ليس فى الحقيقة وان اريد بالضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى
انه

أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز بالضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام
فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ فعند الضرورة
يحمل على ما احتمله اللفظ خاصا كان أو عاما بخلاف المقتضى الفتح فانه لازم عقلى فيقتصر
على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة
ولا يخفى ان التعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد
المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الأضطرار
الى المجاز لأجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة للضرورة من جانب السامع لتصحيح
الكلام كما مر فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز
بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى
بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع كذا فى التلويح ولهذا اى
ولأجل ان العموم يجرى فى المجاز جعلنا لفظة الصاع فى حديث ابن عمر وهو
قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين كما ذكره الزيلعى
وهو مروى أيضا عن غير ابن عمر قال الجلال المحلى والحديث فى مسلم عن ابى سعيد
الخدرى قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال لا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين اه
عاما فيما يحله اى مكيل الصاع بكيل الصاعين وعلى قول بعض الشافعية
المراد بعض المكيل وهو المطعوم لما ثبت عندهم من ان علة الربا فى غير الذهب

والفضة الطعم وعلى الأصح عندهم من ان المجاز يخص عمومه بما اثبت عليه الطعم فيسقط
تعلق الحنفية به في الربا في الجص ونحوه ذكره الجلال المحلي والحاصل ان هذا الحديث
لا يتعين دليلا لأحد لا في الاصل ولا في الفرع وقد علمت ان الصاع روي معرفا
ومنكرا في سياق النفي وكل منهما للعموم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بيان
لبعض علاماتها وهي عدم صحة نفي ما عرف حقيقيا له في الواقع بخلاف المجاز
فان صحة النفي علامة له وتعقبه ابن الحاجب بانه يؤدي الى الدور لأن صحة
النفي يتوقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور ورده العلامة
منصور القاآني بان معرفة كونه مجازا في الحال يتوقف على صحة النفي في مجازي
استعمالاتهم وذلك لا يتوقف على كونه مجازا في الحال فلا دور اه والظاهر
ان كلام المصنف انما هو لبيان حكم الحقيقة لا لبيان علاماتها وفي التحرير يعرف
المجاز بتصريحهم باسمه او حده او بعض لوازمه وبصحة النفي وبتبادر غيره
لولا القرينة وبعدم المراد وبجمعه على خلاف ما عرف لمسماه وبالتزام تقييده وبتوقف
أطلاقه على متعلقه وتمامه فيه ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز
لكونه خلفا عنها فلا يعارضها فهو متفرع على كونه خلفا عنها ولو أخره الى بحث الخلفية
لكان أولى فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته الآية
ينعقد حقيقة وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه واختلف كلامهم في بيان الحقيقة
فظاهر الكتاب بان مجموع اللفظ هو الحقيقة وان العزم مجاز وفي غيره ان اصل العقد عقد
الحبل

الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب
حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو العزم والتوفيق بين كلامهم ان ما
في الكتاب حقيقة شرعية وان كان مجازا لغويا وان المجاز لما كان أقرب الى الحقيقة و
الشيء اذا قرب من شيء اخذ حكمه فسماه حقيقة مجازا كما اشار اليه الأكمل
دون العزم على الفعل الذي هو سبب له لكونه مجازا لا يصار اليه عند امكان
الحقيقة فلا تجب الكفارة في الغموس وهي حلف في أمر ماض او حال يتعمد الكذب
فيه لانها لا تجب الا في المنعقدة وهي مجاز في المكسوبة بالقلب لما قدمناه لعدم الانعقاد
لعدم استعقابها وجوب البر لتعذره وتعقبه في التحرير بان كونها حقيقة في العقد
انما هو في عرف أهل الشرع وهو لا يستلزمه في عرف الشارع وهو المراد لأنه في لفظه
بل على انه ان كان في عرف الشارع كذلك والا فالمجاز الاولى بالنسبة الى العزم لقربه
وحاصله ان العقد ان كان حقيقة في كلام الشارع والا فهو اولى لان المجاز الأول
والنكاح للوطء حقيقة في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء
دون العقد لكونه مجازا فيتعين حمله على الحقيقة فحرمت مزنية الأب على
الأبن وحرمة ما عقد عليها الأب ولم يطأها بالاجماع لا بالآية لئلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وهذه طريقة البعض وعامة المشايخ والمفسرين ان المراد به في
الآية العقد حتى قال في الكشاف في تفسير الاحزاب لم يرد لفظ في كتاب الله تعالى
يعني من النكاح الا في معنى العقد لأنه في معنى الوطء من باب التصريح به ومن آداب

القران الكناية عنه بلفظ المماسة والقربان اه وعلى هذا فحرمة مزنيته بدليل آخر
واعلم ان كونه للوطء ويتعين العمل به انما هو فيما اذا لم يمكن احدهما تعين الممكن
فلو قال لزوجته او امته ان نكحتك تعين الوطء فلو تزوجها بعد ابانته او عتق لم يحنث
قبل الوطء وحنث ولو قال ذلك لاجنبية تعين العقد فلا يحنث بوطئها كما
فى الكشف ثم قيل فى مثالى العقد والنكاح استعارة المسبب للسبب وهو ممنوع
عندنا أجيب بان المسبب فيهما مخصوص بالسبب لان انعقاد اللفظين لا يصير
عقدا الا بالقصد ولا ينعقد ممن ليس له قصد صحيح وكذلك الوطء مخصوص
بالعقد على حسب وضع الشرع فان المقصود من الاماء الاستخدام ووطؤهن
من باب الاستخدام كذا فى التقرير ويستحيل اجتماعهما اى الحقيقة والمجاز مرادين
اى مقصودين فى الحكم بلفظ واحد بان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد
معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل
الأسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه
موضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة ولا شك ان اللفظ بالنظر
الى هذا الاستعمال مجاز وهو محل النزاع فعندنا لا وعند الشافعى هو جائز
قيد بكونهما مرادين لانه لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى
الحقيقى من افراده وهو المعبر عنه بعموم المجاز كما انه لا نزاع فى امتناع استعماله فى المعنى
الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وكما
انه

أنه لا نزاع فى الامتناع فيما لا يمكن الجمع كافعل أمرا وتهديدا وكما انه لا نزاع على
قول المحققين فى امتناع تعميم المعنى المجازى كلا اشترى لشراء الوكيل والسوم كما
فى التحرير لكن فى شرح جمع الجوامع الراجح عندهم صحة ارادة المجازين ان قامت قرينة عليهما
أو تساويا ولا قرينة بين أحدهما واطلق اللفظ الواحد فشمل المفرد وغيره وخصص
فى التحرير بالمفرد وصحح جوازه فى غيره لغة أيضا التضمنه المتعدد فكل لفظ لمعنى وقد
ثبت من كلامهم القلم احد اللسانين والخال احد الابوين اه ورد فى التقرير بان الجمع
يفيد جمع ما اقتضاه المفرد فان كان متناولا لمعنييه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى
احد المعنيين كان الجمع كذلك اه لكن ظاهر ما فى التحرير انك اذا قلت رأيت أسدين
فمعنى الجمع ارادة وقوع الرؤية على اثنين الحيوان المفترس والرجل الشجاع وظاهر
ما فى التقرير ان معنى الجمع فى مثله وقوع الرؤية على أربعة اثنين حقيقة واثنين مجازا
فعلى هذا من جوز الجمع فى غير المفرد اراد ما فى التحرير ومن منع اراد معنى ما فى التقرير وهذا
التقرير من خواص هذا الشرح ثم اعلم ان ما فى التحرير انما هو فى الجمع لغة واما على
أصولنا فلا يجوز الجمع بينهما فى غير المفرد كالمفرد قطعا التمثيلهم له بالموالى والابناء
وكل منهما ليس بمفرد فالحق ما فى التقرير من عدمه مطلقا واختلف فى سبب امتناع
الجمع بينهما فقيل يمتنع عقلا ولغة والحق جوازه عقلا لصحة ارادة متعدد به
قطعا وكونه لبعضها لا يمنع عقلا ارادة غيره معه بعد صحة طريقه اذ حاصله
نصب ما يوجب الانتقال من لفظ بوضع وقرينة لا يقال المجازى يستلزم معاند

الحقيقي وهو قرينة عدم ارادته لانه استلزام بلا موجب بل اللازم قرينة المجازي
الا ان يقصد عدم الحقيقي وهو غير لازم للاستعمال عقلا نعم يلزم عقلا كونه
حقيقة ومجازا في استعمال واحد وهم ينفونه لا يقال بل مجاز في المجموع وهو
غير احدهما لانه لكل لانا نقول ان كلا متعلق الحكم لا المجموع لكن نفيه غير عقلي بل
يصح عقلا ان يستعمل حقيقة لارادة الحقيقي ومجاز النحوه كذا في التحرير تبعا للتلويح
من ان الحق جوازه عقلا وفي التقرير الحق انه لا يجوز عقلا لان ارادتهما جميعا
من حيث الحقيقة والمجاز لا بد فيها من توجه الذهن الا ان احدهما حقيقة
والاخر مجاز وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين
باتفاق العقلا وانما المختلف فيه توجه العقل في حالة واحدة الى تصورين
اه واستدل لمنع الجمع لغة بعدم تبادر غير الوضعي الواحد نحو غير الحقيقي حقيقة
وعدم العلاقة ينفيه مجازا والمصنف رحمه الله اختار ان المنع عقلي ايضا فلذا
قال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
فان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص ورده في التلويح بانه ان كان اثباتا
للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال
الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وان كان
توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين
فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند
ارادة

106
ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لباسا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا اه وفي التحرير وقول بعض الحنفية
يستحيل كالثوب ملكا وعارية تهافت اذ ذاك في الطرف الحقيقي اه وتوضيحه
انه انما يستحيل في الثوب اذا كان كل من الملك والعارية حقيقيا في زمن واحد
واما اذا كان احدهما حقيقة والاخر مجازا باعتبار ما كان فلا استحالة فلا
يصح التشبيه ومن الفروع الغريبة المتفرعة على امتناع الجمع ما في الظهيرية
لو قال لزوجته وامته اعتقتكما ونوى طلاق زوجته وعتق امته عتقت قف
امته ولا تطلق زوجته وهو دال على عدم جواز الجمع في المثنى كالمفرد عندنا
ومسئلة الوصية دال على صنعه منعه في الجمع ايضا حتى ان الوصية للموالي
لا تتناول موالي الموالي لان اطلاق المولى على المعتق حقيقة وعلى
معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص بها مواليه ولا ينافيه ما
قدمناه في المشترك من ان الوصية باطلة لان الكلام هناك فيما اذا كان للموصي
موال اعتقوه وموال اعتقهم واطلاق المولى عليهما بالاشتراك ولا عموم
للمشترك ولا بيان فبطلت وهنا فيما اذا لم يكن عليه ولا لاحد والوقف كالوصية
في المسئلتين كما ذكره الخصاف وقيد بوجود النوعين لانه لو اوصى لمواليه
وليس له الا موالي الموالي استحقوا الوصية اتفاقا لتعين المجاز حينئذ كما
اشار اليه في التحرير واذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق

النصف اى نصف الموصى به الثلث او اقل او اكثر عند الاجازة او عدم وارث
ولم يذكر حكم النصف الثاني للاختلاف فعند الامام يرد الى الورثة ولا يعطى لموالي
الموالي لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يكون النصف لموالي الموالي عملا بعموم المجاز
كما في التحرير واشار باستحقاق الواحد النصف الى ان الجمع هنا ما فوقه اثنان كما
قدمه من ان الحكم في الوصايا كالوارث ولم يذكر حكم اولاد المعتق بفتح التاء عند
عدمه وهو كهو عند عدمه ولا يلحق غير الخمر بالخمر في ايجاب الحد كالمنصف
والمثلث من الاشربة لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه ولان الخمر
حقيقة النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقها
على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع وانما وجب الحد عند السكر بالاجماع
ثم اعلم ان عدم الالحاق انما هو في ايجاب الحد اما الحرمة فثابتة في الاشربة
المحرمة كما علم في الفقه ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه معناه لو اوصى
لابناء فلان اختص به بنوه لصلبه لانه الحقيقة ولا شيء لبني بنيه
لانه مجاز فلا يراد معها لامتناع الجمع وعندهما استحق الجميع عملا بعموم المجاز
حيث اطلق الابناء عرفا على الفريقين ولو اوصى لابنائه وله ذكور
واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد
قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد
ابن

ابن نفسه يستحق الصلبية وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة اتفاقا
لان الاولاد لا تطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء كذا في التلويح ولا يراد
المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير وهي
المسائل الثلاث وهي الوصية للموالي والحاق غير الخمر بها والوصية لابناء فلان
والمجاز فيه اى في الاخير وهو الجماع مراد اتفاقا فان القائل بان
المس باليد ناقض مستدلا به قال باب التيمم للجنب جائز مستدلا به ايضا
فلم يبق الا الآخر بالفتح وهو المجاز في المسائل الثلاث والحقيقة في الاخير
مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الذي قد اثبتنا امتناعه وما
ذهب اليه المصنف تبعا لفخر الاسلام من ان حقيقة اللمس المس باليد ومجازه
الجماع هو احد الطريقين والاخر عكسه ومشى عليه بعض الفقهاء وهو موافق
لتفسير ابن عباس فانه فسره بالجماع ولقول اهل اللغة حتى قال ابن السكيت
اللمس اذا قرن بالمرأة يراد به الجماع لقول العرب لمست المرأة اى جامعتها
وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع جواب عما ورد على
المسئلة الاولى والثالثة وتقريره لو قال الكفار امنونا على ابنائنا او اولادنا
او موالينا فان ابناءهم يدخلون في رواية الاستحسان مع لزوم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لان ظاهر الاسم صار شبهة يعني ان شمول الامان اياهم ليس
من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع

اذ الانسان ينسب الى الرب تعالى فينبى عن الشبهات واسم الابناء قد يتناول
جميع الفروع مثل بنى ادم وبنى هاشم فجعل بمجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها
الامات فيما هو تابع فى الخلقة وفى اطلاق الاسم بخلاف الاستيمان على الاباء
والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات جواب عما اورد على الجواب
من ان دخول الفروع لظاهر الاسم المورث للشبهة فانه يقتضى دخول الاصول
فى الاباء والامهات لظاهر الاسم لان ذلك الدخول بطريق التبعية
فيليق بالفروع لكونهم تبعا فى الخلقة دون الاصول لان الاصالة الخلقية
تعارضه وحاصله ان الاصالة فى الخلق تمنع التبعية فى الدخول فى اللفظ واورد
عليه اعطاء الجد السدس لعدم الاب باعطائه الابوين واجيب بانه ليس به
بل بدليل اخر مستقل وتعقبهم فى التحرير بانه مخالف لقولهم الام الاصل لغة
وقول بعضهم البنات الفروع لغة وايضا اذا صرف الاحتياط عن الاقتصار
فى الابناء فصرفه الى عموم المجاز فى الاصول والفروع اوجه فيدخلون
اه وحاصله التسوية بين الفروع والاصول فى الدخول لكن لا بطريق
التبعية بل لان الابن مجاز عن الفرع والاب والام مجاز عن الاصل ودليل المجاز
الاحتياط فى حقن الدم كما ان دليل المجاز فى حرمت عليكم امهاتكم الاجماع
على حرمة الجدات وقد يقال ان الاحتياط لما لم يكن دليلا قطعيا وعارضه
معارض وهو عدم صلاحية الاصول للتبعية للفروع سقط وفى حرمة
الجدات

الجدات حصل الدليل القطعى اعنى الاجماع فلم يسقط دليل المجاز بالمعارض الضعيف
فافترقا وانما يقع الحلف على الملك والاجارة فيما اذا حلف لا يدخل دار
فلان مع ان الحقيقة دار مملوكة والمجاز دار بالاجارة وقد قلتم يحنث الحالف
مطلقا وفيه الجمع الممتنع والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه
فى دار فلان ولم يكن له نية فانه يحنث كيف ما دخل مع ان وضع القدم حقيقة
فى الحافى لان حقيقة وضع الشيء فى الشيء ان يجعل الثانى ظرفا له بلا واسطة
كوضع الدرهم فى الكيس ومجاز فى المتنعل باعتبار عموم المجاز جواب
عما اورد على الاصل السابق من المسئلتين فان ظاهرهما لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وقد منا ان معنى عموم المجاز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون
المعنى الحقيقى من افراده وهو فى المسئلة الثانية الدخول فهو مجاز عن وضع
القدم بكون المعنى الحقيقى مهجورا اذ لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث
يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال انه وضع القدم فى الدار ولهذا لو وضع
القدم بدون دخول لم يحنث كما ذكره قاضيخان والحاصل ان قوله لا يضع قدمه
له حقيقة لغوية وهو وضعه دخل او لا وهى مهجورة فلا يحنث بها وله
حقيقة عرفية وهى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث
بالدخول راكبا كما لو نوى الدخول حافيا لم يحنث منتعلا وله مجاز وهو
الدخول من بابه ذكر السبب وارادة المسبب فيحنث كيف دخل باعتبار

عمومه ماشيا أو راكبا حافيا او متنعلا عند عدم النية ونسبة السكنى بالرفع
عطف على الدخول عن الاولى معنى يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون
الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت
ملك فلان وليس بساكنها يحنث بالدخول فيها مطلقا كما في الخانية والظهيرية
او بشرط ان لا يكون غيره ساكنا فيها كما ذكره شمس الائمة ونسبة السكنى تعم الملك
والاجارة والعارية فيحنث مطلقا باعتبار عموم المجاز وظاهر ما في التحرير ان الحنث
بالسكنى والملك انما هو بالحقيقة فانه قال والجواب ان حقيقة اضافة الدار
بالاختصاص وهو بالسكنى والملك فيحنث بمملوكة غير مسكونة كما فيمن
خلافا للسرخسي اه وقد علمت ان خلاف السرخسي فيما اذا كان غيره ساكنا
فيها اما اذا كانت خالية فلا وانما يحنث اذا قدم ليلا أو نهارا في قوله
عبده حر يوم يقدم فلان جواب عما اورده أيضا من ان هذه المسئلة لزم
فيها الممتنع فان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل لان المراد
باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل والنهار لانه يذكر للنهار
وللوقت فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد به حقيقة أو
مجازه فقلنا اذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان
الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه معيارا له فان امتد
الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار وان لم يمتد كوقوع الطلاق
ههنا

ههنا لا يمتد المعيار فيراد به مطلق الوقت كذا في التوضيح والمراد بالممتد ما يصح تقديره
بمدة وبغيره ما لا يصح وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به
اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين الوقت
وبياض النهار والاصح الاول لان المجاز خير من الاشتراك واورد على الاصل
السابق طالق يوم اصوم فان الطلاق مما لا يمتد مع ان اليوم للنهار واحسن الظن
يوم تموت فانه مما يمتد واليوم لمطلق الوقت واجيب عن الاول بانه لموجب وهو
اختصاص الصوم به وعن الثاني بالقرينة وهو للسرور ولا يختص بالنهار كما اشار
اليه في التحرير وهو معنى ما في التلويح من ان الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق
والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن وتمام هذا المبحث في فصل
أضافة الطلاق الى الزمان من شروح الهداية وانما أريد النذر واليمين اذا قال
لله علي صوم رجب ونوى به اليمين جواب عما أورد ايضا من لزوم الجمع
الممتنع في هذه المسئلة فانه للنذر حقيقة ولليمين مجاز وقد جمعتم بينهما
بالنية والايراد على قولهما فان ابا يوسف لا يجعله لهما فلا ايراد على قوله
وفائدته لزوم القضاء والكفارة ان لم يصم ووقع في عبارة فخر الاسلام رجب
غير منون للعلمية والعدل عن رجب معرفا لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي
عقيب اليمين كما في التلويح ويصح تنوينه على ارادة المنكر اي رجب كان وهذه
على ستة أوجه لانه اما ان لا نية له او نوى النذر مع نفي اليمين او بدونه أو نوى

اليمين مع نفي النذر أو بدونه او نواهما جميعا فالثلاثة الأول نذر بالاتفاق
والرابع يمين اتفاقا والاخيران على الخلاف واليهما الاشارة بقوله ونوى اليمين
اى مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والاثبات لكن عند ابى يوسف الخامس
يمين والسادس نذر وعندهما نذر ويمين لانه نذر بصيغته لكونها موضوعة
لذلك يمين بموجبه بفتح الجيم واختلف فى معناه فقيل اللازم المتأخر
لان النذر ايجاب المباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم
ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم وتحريم المباح يمين للآية فعلى هذا
الموجب نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه
اى اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك
اذ لا نذر فى الواجب فصار النذر تحريما للمباح بواسطة حكمه وحاصل الجواب
ان صيغته حقيقة فى النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه
نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى
الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك
والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له كذا فى التلويح وأجاب فى التنقيح عن
لزوم الجمع بينهما بانه لا جمع بينهما فى الارادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر
لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته ورده فى التحرير بانه غلط اذ تحقق
مع الارادة وعدمها لا يستلزم عدم تحققها والا لم يمتنع الجمع فى صورة وقد فرض
ارادتهما

11
اه وأجاب شمس الأئمة بانه أريد اليمين بلفظ لله واريد النذر بلفظ على أن
أصوم رجب وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور اى كانه
قال لله لأصومن وعلى ان اصوم وتعقبه فى التحرير بانه يلزم عليه ان لا يراد
بنحو على ان اصوم بدون لله وهذا يخالف الأول حيث قرره بان المحلوف
تحريم الترك والمنذور الصوم وأجاب فى الهداية بانه لا تنافى بين الجهتين
أى جهتى النذر واليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه
لعينه وهو وفاء المنذور واليمين لغيره وهو الصيانة عن الهتك فجمعنا بينهما
عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض
قال الهندى وكلامه يشير الى جواز الجمع بسببين مختلفين وقد صرح به فى آخر
باب الحلف بالعتق اه وتعقبه فى فتح القدير بانه يلزم التنافى من جهة اخرى
وهو ان الوجوب الذى يقتضيه اليمين وجوب يلزم بتركه متعلقه الكفارة والوجوب
الذى هو موجب النذر ليس يلزم متعلقه الكفارة وتنافى اللوازم أقل
ما يقتضى التغاير فلا بد ان لا يراد بلفظ واحد اه والحاصل انه لم يسلم جوابه
عن ايراده وبه يترجح قول ابى يوسف فهو كشراء القريب تملك بصيغته
لانه موضوعة للملك تحرير بموجبه وهو الملك فكان اعتاقا بواسطة
حكمه واورد عليه انه ينبغى ان يكون يمينا بغير نية كالمشبه به فانه اعتاق
بلا نية واجيب بان الصيغة لما غلبت فى النذر صارت اليمين كالحقيقة

المهجورة فتوقفت على النية واورد على كون النذر بصيغته انه ينبغي ان يلزم
النذر ايضا ان نوى انه يمين وليس بنذر واجيب بانه لما نوى مجازه ونفى
حقيقته يصدق ديانة لانه حكم ثابت فيما بينه وبين الله تعالى ولا مدخل
للقضاء فيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت
الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي
أصل فيه كذا في التوضيح وطريق الاستعارة وهي مرادفة للمجاز عند
الأصوليين ومجاز خاص عند علماء البيان فان عندهم المجاز نوعان مجاز
مرسل وهو ما يكون علاقته غير المشابهة واستعارة وهو ما يكون علاقته
المشابهة وقد حصره العلماء بالاستقراء طريق الاتصال بين الشيئين من خمسة
وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب وعكسه واسم الكل على البعض وعكسه
واسم الملزوم على اللازم وعكسه واسم المطلق على المقيد وعكسه واسم العام
على الخاص وعكسه وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه اولا وعكسه
وتسمية الشيئ باسم مجاوره وتسميته باسم ما يؤول اليه وتسميته باعتبار
ما كان عليه واسم المحل على الحال وعكسه واسم آلة الشيئ واسم الشيئ على
بدله والنكرة في الاثبات للعموم والمعرف باللام وارادة واحد منكر واسم احد
الضدين على الآخر والحذف والزيادة كذا في التقرير واختلف المحققون
في ضبطها فضبطها ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه
والأول

والأول اليه والمجاورة وصدر الشريعة في تسعة الكون والاول والاستعداد
والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية وضبطها
فخر الاسلام في شيئين اتصال صورة أو معنى وهو اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد
يشذ عنه شيئ مما ذكروا فان كل موجود من الماهيات انما هو بالصورة والمعنى
لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث كذا في التقرير ولذا اختاره المصنف
فقال الاتصال بين الشيئين صورة بان يكون بينهما جهة أختصاص فلا
يجوز استعارة السماء للأرض وبالعكس مع انهما يشتركان في الوجود والحدوث
والجسمية وغيرها فلو لم تختص الجهة لجازت أو معنى والمراد به الوصف
الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا امتنع الاستعارة وكذا اذا لم يكن مشهورا
ولهذا لم يصح تسمية انسان اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص
وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة وان كانا من لزوم الأسد بل الوصف
المشهور في الأسد هو الشجاعة ولذا امثل به كما في تسمية الشجاع أسدا
وهذا لأن جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن الكلام وطراوته
واستواء الفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعة
والتشبيهات المليحة الغريبة مع العاري عنها كما ان جواز القياس بكل وصف
يفضي الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره فكما ان
القياس لا بد فيه من وصف جامع معدل كذلك المجاز لا بد له من معنى خاص

مشهور كذا في التقرير والمطر سماء مثال للاتصال الصوري فقال :
له ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم له اى المطر يعنى كنا في طين بسبب
المطر الى ان وصلناكم اطلق اسم السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر
لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل
وهو سماء عندهم فسمى باسمه وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية
اى بين السبب والمسبب والتعليل اى بين العلة والمعلول نظير الصورة
اى نظير الاتصال الصوري في المحسوس لا المعنوى لانه لا مناسبة بين السبب
والمسبب معنى لان معنى السبب الافضاء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك
معنى العلة التاثير ومعنى المعلول ليس كذلك فكان هذا الاتصال بالمجاورة
التي بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب وهذا لان المشروع ليس بصورة
تحس فجعل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة والاتصال
في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف
والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولا اى معنى
شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو المراد بعلاقة المشابهة
لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة والمعنى ان كل مشروع وجد فيه
معنى مشروع آخر يثبت الاتصال بينهما من حيث المعنى كالوصية والارث
فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت
كالتجهيز

كالتجهيز والدين فيجوز استعارة احدهما للآخر كقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم اى يورثكم وكذا الهبة والصدقة متصلان معنى أيضا من حيث
ان كلا منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما
اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما
اذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على
الغني حتى صح الرجوع ومنع الشيوع اذا تصدق على غنيين وفي التوضيح
والحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك
في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج من
مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصورها اه وفي التحرير
لما لم يشترط نقل الآحاد جاز في الشرعية بالقرينة فالمعنوية فيهما ان يشترك
اى تصرفان في المقصود من شرعيتهما وهو علتهما الغائية كالحوالة والكفالة
بشرائط براءة الأصيل وهو القرينة يجعل مجازا في الحوالة وهي بشرط مطالبته
كفالة وقول محمد ويقال اهل رب المال اى وكله لاشتراكهما في افادة ولاية
المطالبة لا النقل المشترك بين الحوالة التي هي نقل الدين والكفالة على انها
نقل المطالبة والوكالة على انها نقل الولاية اذ المشترك للداخل غير معتبر لا يقال
لانسان فرس ولا فرس انسان فكيف ولا نقل في الكفالة والوكالة اه والاول
اى الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة

كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيصح استعارة
الحكم للعلة والعلة للحكم والأصل فيه ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على
اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون
كل منهما اصلا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال
اسم الأصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه
وابتناؤه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية
والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن
علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب
علل آلية وذلك لأن الاحتياج الناس بالذات انما هو الى الأحكام دون الاسباب
كذا في التلويح وفي التحرير فالعلية كون المعنى وضع شرعا لحصول الآخر فهو
علة الغائية كالشراء للملك فصح كل في الآخر لتعاكس الافتقار وان كان
في المعلول على البدل منه ومن نحو الهبة اهـ وبه اندفع ما قيل ان الحكم لـه
لم يفتقر الى علة معينة وتوضيحه ان المشروط في جواز الاستعارة الافتقار
الى ما يصح عليه الحكم في نفس الأمر لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع العلل
على وجه البدل فيجوز استعارته للحكم حتى اذا قال ان اشتريت عبدا
فهو حر ونوى به الملك من باب استعارة العلة للحكم أو قال ان ملكت
ونوى به الشراء من استعارة الحكم للعلة يصدق فيهما ديانة
لما

١١٣ لما قدمه من جواز الاستعارة من الطرفين اطلقه ولم يقيده بما اذا اشترى
النصف وحده ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر في الأولى وبما اذا ملك نصفه
ثم باعه ثم ملك النصف الآخر كما اذا وقع في اكثر الكتب لعدم الاحتياج الى ذلك
التصوير لصحة تصويره فيهما بما اذا اشترى بشرط الخيار له فانه يصدق ديانة
في الأولى ولا يصدق قضاء لما فيه من التخفيف على نفسه فانه لولا نيته لوقع العتق
بالشراء وسقط الخيار وفي الثانية يصدق ديانة وقضاء له فانه بنيته شدد
على نفسه ويصح تصويره ايضا بما اذا نوى بالشراء الملك فملكه بهبة او نوى
بالملك الشراء فوهب له كما لا يخفى وحاصل ما ذكروه ان المسئلة على اربعة أوجه
عند عدم النية لأنه اما ان يكون الحلف على الملك أو على الشراء وكل واحد منهما
اما ان يكون على منكر أو معرف فان كان على الملك على منكر لم يعتق حتى يجتمع الكل
في ملكه وان كان على الشراء على منكر عتق النصف الثاني وان كان على معرف
على الملك والشراء عتق النصف فيهما لأن الاجتماع صفة وهي في الحاضر
وفي غير المعين معتبرة كذا في التقرير واما عند النية فما فيه تخفيف يصدق
ديانة لا قضاء للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وما فيه تشديد يصدق
ديانة وقضاء والمراد من قول المشايخ في امثال هذه الصورة صدق ديانة
انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نواه ولكن القاضي يحكم عليه
بموجب الكلام ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان فيه تخفيف كذا في التقرير وهو

يقتضي ان القاضي الجاهل لا يمكنه الحكم بالفتوى لكون المفتي يفتي بالديانة والقاضي
لا يحكم بها فينبغي ان يجيب المفتي بالديانة ويبين ما لا يصدق فيه قضاء كما
لا يخفى وفي التوضيح ان اصل الفرق بين الملك والشراء مبني على ان اطلاق الصفات
المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال
قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق
منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ
المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار
منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله
أن ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية اهـ
والنوع الثاني من الاتصال الصوري في الشرعيات اتصال المسبب بالسبب
وهو كما سيأتي الخارج المتعلق بالحكم المقتضي اليه بلا تاثير وقيده في التنقيح والتوضيح
بالسبب المحض وهو ما لا تضاف العلة اليه فخرج السبب في معنى العلة فما في
بعض الشروح من ان المراد به الاعم ففيه نظر كاتصال زوال ملك المتعة بزوال
ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله
يزول به ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح فكان قوله انت حرة
سببا لزوال ملك المتعة مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك
الرقبة واذا ثبت الاتصال بين المعنيين جازت استعارة لفظ احدهما للآخر
بالشرط

بالشرط الآتي فلا حاجة الى ما في بعض الشروح من تقدير مضاف في كلام المصنف تقديره
بالفاظ زوال ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم فيقع الطلاق بلفظ العتق
أطلاقا لاسم السبب وهو العتق على المسبب وهو زوال ملك المتعة بشرط النية
لان المحل غير متعين للمجاز بل هو محل للحقيقة الوصف بالحرية ومن هذا النوع
انعقاد النكاح بلفظ الهبة فانها وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك
سبب لهذا فاطلق اللفظ الموضوع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة ونكاح غيره
عليه السلام كنكاحه والخلوص في الآية في الحكم وهو عدم وجوب المهر لا في اللفظ فان
المجاز لا يختص بحضرة الرسالة ولا يتوقف على النية وان كان مجازا لان الاضافة
الى الحرة لا تدل الا على النكاح حتى لو كانت امة فتثبت الهبة يتفرع عليها احكام
الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة
اذ لو طلب منها التمكين من الوطء لا يكون نكاحا كذا في التلويح ومن هذا النوع ايضا
انعقاد الاجارة بلفظ البيع كما في فتاوى قاضيخان وغيره لان ملك الرقبة سبب
لملك المنفعة وهو تابع له كما انه سبب لملك المتعة وهو تابع له فاذا قال الحر
بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا فانه جائز بخلاف ما اذا قال العبد
ذلك فانه يكون بيعا لا اجارة كذا في التقرير وفيه نظر لان التأقيت قرينة المجاز
في العبد ايضا وهو مفسد للبيع فكيف يجعل بيعا فالحق ما في التلويح ولو قال
بعت عبدي وداري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرها فان

لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة
لعمل كذا انعقد أجارة وقيل ينعقد بيعا صحيحا بجهل المدة على تأجيل الثمن
أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة واورد عليه انه لو قال بعت منك منافع
هذه الدار شهرا بكذا لم يجز فدل على عدم جواز الاستعارة وانما هو لفساد
فى المحل لأن المنفعة لا تصلح محلا للاضافة لأن ذلك معدوم ليس فى مقدور
البشر حتى لو أضاف اليها الأجارة لم يجز فكذا اما يستعار لها وفى التوضيح
ثم اعلم ان فى الأمثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ
العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق
أطلاق السبب على المسبب لأن الهبة ليست سببا للملك المتعة الذى يثبت
بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة ثم
انما لا يثبت العكس لما ذكر ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما امثال البيع والملك فصحيح اه وقد
أجيب عنه بجوابين الأول لصاحب الكشف بان ملك المنفعة عبارة عن ملك
الانتفاع والوطء وهو لا يختلف فى ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام
لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين
تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة قصدا لا تبعا فثبت فيه
أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين الثانى لصاحب التلويح انا لا نسلم انه يجب فى المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالهبة جنس النكاح سواء
حصل

حصل بالمهر أو غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك
فملكه هبة أو ارثا يعتق وعلى ما فى التوضيح لا يعتق اه دون عكسه وهو استعارة
الحكم للسبب بان يذكر ويراد السبب فلا يجوز عندنا لأن شرط جواز الاستعارة
الاتصال وهو بالافتقار والافتقار ثابت من جهة المسبب لكون الحكم مفتقرا الى
السبب فاما السبب فليس بمفتقر الى الحكم بل هو مستغن عنه فى ذاته لقيامه بنفسه
وحصول حكمه الأصلى الذى وضع له وثبوت المسبب به انما هو من الأمور الاتفاقية
الا ان يكون المسبب مختصا بالسبب فيعتبر بمنزلة العلة والاستعارة جائزة فيها
من الجانبين كما مر وهذا كقوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا وأورد عليه ان المسبب لا
يخلو اما ان يكون لازما او ملزوما وعلى التقديرين ينبغى ان تجوز الاستعارة وان
لم يكن مختصا لجواز ذكر اللازم وارادة الملزوم وعكسه واجيب بانه ملزوم ولا
يلزم جواز الاستعارة لان المراد بقولهم ذكر الملزوم وارادة اللازم جائز الملزوم
المساوى كما فى العلة والمعلول والمسبب ليس كذلك لانه اخص كذا فى التقرير
وحاصل دليلهم انه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه
كالأسد فى الشجاعة فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد لامتناع كون
كل من الطرفين أقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند
تساوى الطرفين وتعقبهم فى التلويح بان لقائل ان يقول قد تكون الاستعارة
مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة

باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى
في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اه
وجوابه ان اهل اللسان لما جوزوا اطلاق اسم السماء على المطر ولم يجوزوا اطلاق
اسم المطر على السماء علمنا انهم انما يجوزوا بالأصل عن الفرع دون عكسه فلذا
قلنا لا يجوز اطلاق المسبب على السبب وتفرع عليه انه لا تجوز استعارة الفاظ
الطلاق للعتق ولا انه بالنية ولا انعقاد الهبة بلفظ النكاح ولا انعقاد
البيع بلفظ الأجارة وذكر في معراج الدراية من بحث الخلوة القائمة مقام
الوطء في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الآية ان الشافعي
حمل المس على الجماع مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونحن حملناه
على الخلوة اطلاقا للمسبب على السبب اذ الخلوة سبب للمس عادة ومجازنا
أولى لان مبنى الاطلاق على الملازمة وفي المسبب اقوى اذ لا يوجد بدون
سببه ويوجد السبب بدون المسبب كما في البيع بشرط الخيار اه وظاهره
المخالفة لما في الأصول فانهم قرروا ان اطلاق المسبب على السبب لا يجوز الا
اذا اختص ولا اختصاص هنا كما لا يخفى وفي الفتاوى لو قال آجرتك
هذه بغير اجرة لا تكون اعارة بل اجارة فاسدة ولو قال اعرتك هذه
شهرا بكذا كانت اجارة فقد استعار والعارية للأجارة دون عكسه
وصرحوا في كتاب العارية ان عارية ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه
فرض

116
فرض مجازا وفي التنقيح ان أجارة الحر تنعقد بلفظ البيع دون العكس لأن ملك
الرقبة سبب لملك المنفعة ولا يلزم عدم الصحة فيما اذا أضافه الى المنفعة لأن
ذلك ليس بفساد المجاز بل لأن المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى
لو أضاف الأجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها اه وصورة الأضافة الى المنفعة
ان تقول بعت منافع هذه الدار شهرا بكذا وقدمناه وفي التلويح واعلم انه
اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت وتنوع
المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها
به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل
وفي التنقيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على
الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات اه
واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يتوصل اليه اصلا او يتوصل اليه
بمشقة او مهجورة وهي ما لا يتوصل اليه اصلا او يتوصل اليه بمشقة أو مهجورة
وهي ما يتيسر اليه الوصول لكن الناس تركوه ويفرق بينهما ايضا بان المتعذر
ما لا يتعلق به الحكم وان تحقق والمهجور قد ثبت به الحكم اذ صار فردا
من افراد المجاز صير الى المجاز بالاجماع لوجود المقتضي وهو الاحتراز
عن الالغاء وانتفاء المانع وهو كون الحقيقة اولى كما اذا حلف لا يأكل من هذه

النخلة مثال للمتعذرة بالمعنى الثاني وهو ما يتوصل اليه بمشقة وكذا الشجرة
والكرم لأن العين لا تؤكل فانصرف الى مجازها وهو ما يخرج ماكولا بلا كثير
صنع ومنه الجمار والعصير والخل للإمام ابى اليسر رحمه الله ولا يحنث
بنا طفرها وبنبيذها ولو لم تخرج ماكولا فلثمنها كذا في التحرير ومثال الاخير
شجرة الخلاف واطلق في النخلة وقيدها في التقرير معزيا الى الكردى بما اذا كانت
عينها لا تؤكل اما اذا كانت عينها مما تؤكل فان يمينه تقع على عينها كقصب السكر
والريباس والزرجون الرطب وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى شيئا فيمينه على ما
نوى واشار بتعين المجاز الى انه لا يحنث لو اكل من عين ما لا يؤكل وهو الصحيح ولم
يمثل للمتعذرة بالمعنى الأول ومثل له في التحرير بما اذا حلف لا يأكل من هذا القدر
ولا نية له فان يمينه لما يحله وبه علم ان اقتصارهم في تفسير المتعذرة على
المعنى الثاني مما لا ينبغي ولو قالوا كما في التحرير يلزم المجاز لتعذر الحقيقي أو
لتعسره أو هجره لكان أولى ومثل الشجرة الدقيق فتقع يمينه على ما يتخذ منه
لتعذر الحقيقة وقيد بها لانه لو حلف لا يأكل من هذه الشاة أو من هذا
اللبن أو من هذا الرطب فان يمينه تقع على عينه حتى لو اكل ما تتخذ منها
بغير نية لا يحنث كذا في التقرير او لا يضع قدمه في دار فلان مثال
للمهجورة عادة وان سهل فان حقيقته وضع القدم حافيا ولكن هجره
الناس والمتعارف فيه هو الدخول فيكون مرادا على أى وجه دخل كما مر
وقد

117
وقد قدمنا ان الدقيق كالشجرة تبعا لفخر الإسلام وقد جعله في التحرير من
قبيل المهجور عادة وكذا لو حلف لا يشرب من هذا البئر فان فخر الإسلام
جعله من المتعذر وهو الكرع وجعله في التحرير من المهجور والظاهر انه من قبيل
المهجور فيهما لكن حكى الاختلاف فخر الإسلام فيما اذا أكل من الدقيق او كرع
من البئر ورجح عدمه والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان ظاهر حال المسلم
الامتناع عن المنهي عنه شرعا دينه وعقله فلو حلف لينكحن اجنبية لا يحنث
بالزنا الا بالنية كذا في التحرير حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب
مطلقا اقرارا كان او انكارا لان الخصومة منازعة وهي منهي بقوله تعالى
ولا تنازعوا لكن نفى اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة
دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب بطريق استعمال المقيد في المطلق
أو الجزء في الكل بناء على عموم الجواب فملك الاقرار لكن عند القاضي فلو أقر
عند غيره لا يصح وخرج عن الوكالة وهو مستفاد من الجواب لانه لا يصح الا عند القاضي
واطلقه فشمل وكيل المدعي كما لو أقر بانه مبطل ووكيل المدعى عليه كما لو أقر عليه
بثبوت الحق وقيد بالتوكيل بالخصومة من غير استثناء لانه لو وكله به غير
جائز الاقرار صار وكيلا بالانكار فقط في ظاهر الرواية ولو وكله غير جائز الانكار
صار وكيلا بالاقرار فقط ولو وكله غير جائز الاقرار والانكار فقد اختلف المتأخرون
في صحته وتمامه في النهاية واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمن صباه

لأن فيه هجرانه بترك الكلام وهو مهجور شرعا لأن فيه ترك المراحمة وهو حرام
للحديث من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فتكون حقيقة المشار
اليها وهو الذات المقيدة بصفة الصبا مهجورة فيصار الى المجاز وهو مطلق الذات
أطلاقا لاسم الكل على الجزء عكس ماقبله فان الكلي جزء الجزئي واذا أريد الذات
حنث مطلقا كلمه وهو شيخ اوشاب لأن الذات فانه اصلي كلي كما عرف في حديث
بريرة وأجيب بانه يستلزم بطلان المحلوف عليه وهو باطل واورد الحمل
على الذات يستلزم محظورات اربعا ترك الترحم مادام صبيا وترك التوقير اذا
كبر وترك المواصلة مع المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة وأجيب بانها تثبت ضمنا
ولا معتبر به وانما الالتفات الى مباشرة المحظور قصدا فلو لم يحمل الصبي
على الذات لزم هجران الصبي قصدا وهو حرام وتمامه في التقرير قيد بالاشارة
لانه لو حلف لا يكلم صبيا تقيد بزمن صباه وان كان مهجورا لأن صفة الصبى
صارت مقصودة بالحلف معرفا المحلوف عليه فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المحلوف
عليه واذا كانت الحقيقة مستعملة أى غير مهجورة وبه سقط ماقيل من ان
الاستعمال داخل في حقيقة الحقيقة فكانه قال واذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة
والمجاز متعارفا اى غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند
البعض كما سيأتى فهو أولى عند ابى حنيفة لأن الأصل لا يترك الا لضرورة
خلافا لهما فعندهما المجاز الاغلب اولى لأن المرجوح في مقابلة الراجح
ساقط

ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا
يجعل الحقيقة مرجوحة لأن العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال
في محل التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما
متناولا للحقيقة أولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره مايدل على انه انما يترجح
عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه وتمامه في التلويح وقيد بغلبة المجاز لأن
الحقيقة لو كانت اغلب منه او استويا في الاستعمال فهي أولى اتفاقا لاصالتها
وانتفاء المعارض كذا في التقرير وذكر في التحرير وتفسير التعارف بالتفاهم اولى
منه بالتعامل لانه في غير محله لانه كون المعنى المجازي متعلق عليهم بل هو
سببه اذ به يصير أسبق ثم هذا على تسمية المعنى بالحقيقة والمجاز والتحرير
ان التعامل هو الاكثر استعمالا في المجازي منه في الحقيقي وما قيل تفسيره بالتعامل
قولهما وبالتفاهم قوله للحنث عنده بأكل لحم دب وخنزير في حلفه لا يأكل
لحما خلافا لهما غير لازم بل لاستعمال اللحم فيهما فتقدم الحقيقة ولا سبقية
ماسواهما عندهما ويشكل بما قالوا من التخصيص بالعادة بلا خلاف فانه ينبغي
ان لا يحنث اتفاقا كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة فانه يقع على
عينها عنده لان عينها مأكولة عادة فلا يحنث بأكل خبزها ودقيقها فالعادة
فيها مشتركة فلا توجب التخصيص وعندهما يقع على مضمونها اى الاجزاء
التي تضمنتها هذه الحنطة للتعارف اولا يشرب من الفرات فانه يمينه

تقع على الكرع عنده لأنه الحقيقة فان من لابتداء الغاية فتسند عمن كون
ابتداء الشرب من الفرات وهي مستعملة وعندهما تقع على شرب ماء منسوب
الى الفرات وبالأخذ بالاواني لا تنقطع هذه النسبة فلو شرب من نهر تتشعب
منه لم يحنث قال في الأساس كرع في الماء اذا ادخل فيه الكارع للشرب
واصله في الدابة ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه كذا في التقرير وظاهره
انه في الانسان الشرب بفيه سواء ادخل الكارع اولا وفي الظهيرية خلافه
كما اوضحناه في شرح الكنز ومحل الاختلاف عند عدم النية اما اذا نوى
فهو على ما نوى من حقيقة او مجاز وهذا اى الاختلاف في تقديم الحقيقة
المستعملة او المجاز المتعارف بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو
ان الخلفية اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة انما هو في التكلم عنده
بمعنى ان التكلم بلفظ المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة حتى يكفي
صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا ثم يثبت الحكم بناء على
صحة التكلم بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة وعندهما الخلفية
في الحكم اى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا
بقوله هذا ابنى خلف عن الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت
البنوة مثلا والتحقيق ان هذا ابنى لاثبات البنوة خلف عن هذا ابنى
لاثبات الحرية في حكمه وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن ذاك اخذ بالحاصل
وتوضيح

وتوضيح للمقصود فانه لا نزاع ان الأصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز
كما في التلويح فالحاصل انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان
المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح
المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية والمشهور في استدلالهما
ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الأصالة والخلفية في المقصود اولى
وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية
في التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود أولى واستدل لهما في التوضيح
بما يلائم كلام العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من
امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه
لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى
لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقي
في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى كذا في التلويح ويظهر الخلاف
في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنى فعنده يعتق واختلف في معنى
كونه خلفا في حق التكلم عنده فقال بعضهم ان هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف
عن هذا ابنى اذا اريد به البنوية والوجه الأول صحيح في المعنى مفيد للغرض لكن
الثاني اليق وتمامه في التوضيح وعندهما لا يعتق لعدم امكان المعنى الحقيقي وقد ضعفنا
دليل كل من القولين وفي التنقيح انه على قولهم لما فهم الأول وامتنع ارادته علم

انه المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير
نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم
بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا
في المعنى وبواسطته في اللفظ ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له اهـ وبه علم
انه لا يعتق عنده ديانة حيث كان كاذبا ثم اعلم انه اذا اعتق عنده هل تصير امه
أم ولد له فلابي حنيفة في وجه اعتاقه طريقان احدهما انه اقرار بالحرية فيجب
ان يصير مقرا بحق الأم أيضا لانه يحتمل الاقرار والثاني انه لانشاء التحرير فلا يثبت
في حق الأم لانه ليس في وسعه اثبات امومية الولد قولا لانه من حكم الفعل
فلا يثبت بدونه وصحح في التقرير الطريق الأول فتصير ام ولد لما ذكر في الاكراه
ان المكره ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا
صحة التحرير ابتداء وقيد بكونه اكبر لانه لو كان مثله يولد لمثله سنا وهو معروف
النسب من غير عتق اتفاقا عملا بحقيقته دون مجازه لانه ممكن فان النسب
قد يثبت لزيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر صادقا في حق نفسه فتثبت احكام
النسب في حقه ويصير امه ام ولد له وحاصله ان النسب لما كان ممكن الثبوت
منه في الباطن يجعل كانه ثابت منه وله لوازم كالحرية وأمومية الولد وقطع
النسب عن الغير فتثبت لوازمه الا ما تحقق فيه المانع وهو الاخير ثم اعلم ان المصنف
جعل اختلافهم في الأصل السابق مبنيا على اختلافهم في جهة الخلفية للمجاز
نظرا

١٢٠ نظرا الى ان الخلفية لما كانت عنده اعتبر في الحكم الاكثر استعمالا ورده في التحرير
بعدم البناء على هذا الأصل لان الغرض يتعلق بالخصوص كما يتعلق بالعموم ولا معين
لاحدهما الدليل فالمبنى صلوح غلبة الاستعمال دليلا فاثباته ونفاه وقد تتعذر
الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم اى لازم المعنى الحقيقي اذ المعنى لا يكون
حكما بل هو اثره وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فينتفي المعنيان جميعا كذا
قرره يحيى السيرامي ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فاذا استحال معناه ولازم
معناه بطل كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله
او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا اى سواء أصر على هذا القول
او كذب نفسه بان قال غلطت أو وهمت قيد بالحرمة لانه يفرق القاضي
بينهما عن وطئها عند الاصرار فصارت كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق
كما في الجب والعنة والظاهر ان التفريق طلاق واستشكل السيرامي التفريق
لانه حصل الوطء مرة وفي الايلاء الفرقة بحكم الشرع لا بتفريق القاضي اهـ
والحق انه لا يفرق بينهما كما صرح به في الخانية والبزازية وقيد بقوله وهي
معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة وتثبت على ذلك ويولد مثلها
له يفرق وان اقرت انها بنته يثبت النسب وان كان لا يولد مثلها لم يثبت
كذا في البزازية وقيد باقتصاره على قوله هذه بنتي لانه لو زاد عليه رضاعا
فان قال اخطأت او نسيت لم يفرق وان أصر بانه قال قولي حق فرق وحكمه

قبل النكاح كذلك واقراره بان ها امه او اخته كذلك واقرارها بانه ابنها
رضاعا ليس بمعتبر وان أصرت عليه لأن الحرمة ليست اليها قالوا وبه يفتى
في جميع الوجوه كذا في البزازية وحاصل ما قرروا به تعذر المعنيين في مسئلة
الكتاب ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا
تقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امته
وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا
ابني للاكبر منه سنا مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم
الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته
اذ ليس له تبديل محل الحل بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل
ان التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في
وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ كذا في التلويح واورد عليه ان
غاية الأمر المنافاة بين الحرمتين واستعارة المنافي للمنافي جائزة كما
في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون سمى الحي ميتا واجيب بان ذلك
انما يجوز بالمجاورة لانتفاء الاتصال المعنوي بين المتنافيين في الشرعيات
لان الاتصال المعنوي فيها بالنظر الى المعنى المشروع كيف شرع وليس بين
المتنافيين ذلك ولا مجاورة هنا كذلك لأن الاتصال الصوري في الشرعيات
بالعلية او السببية واحد المتنافيين لا يكون سببا للاخر ولا علة له كذا في
التقرير

التقرير وتعقبهم في التحرير بان ثبوت التحريم حكما للنسب لا يضره ثبوته من
الغير لأنه لا يمنعه في نفس الأمر من الزوج فانه مما لا يخفى فيلزمه حكمه غير محكوم
به كما في عبده المنسوب الممكن اه والحقيقة تترك بدلالة العادة
شروع في بيان قرينة المجاز فانه لا بد له من قرينة مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطا
لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الأصول كذا في التلويح والعادة عبارة عما
يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي انواع
ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة
مخصوصة والعرفية الشرعية ذكره الهندي وقد جمع فخر الاسلام بين الاستعمال
والعادة نظرا الى ان الاستعمال راجع الى القول والعادة راجعة الى الفعل
كالنذر بالصلاة والحج فان حقيقة الصلاة الدعاء صارت في العرف اسما
لعبادة مخصوصة فانصرف النذر اليها لانه مجاز متعارف والحج هو القصد لغة ثم
صار اسما العبادة خاصة مجازا كما ذكره فخر الأسلام وظاهره ان استعمال
الصلاة والحج في العبادة المخصوصة مجاز فظن صاحب البديع انه مجاز شرعي
وليس كذلك لانه لا خلاف ان المستعملة لأهل الشرع حقائق شرعية يتبادر
منه ما علم بلا قرينة وانما الخلاف في انها عرفية للفقهاء او بوضع الشارع فالجمهور
على الثاني وعليه يحمل كلام الشارع فقول فخر الأسلام انها مجاز يريد مجازات

لغوية هجرت حقائقها اى معانيها الحقيقة لغة كما فى التحرير فى بحث
الحقيقة وفيه فى بحث التخصيص مسئلة العادة العرف العملى مخصص عند الحنفية
خلافا للشافعية كحرمة الطعام وعادتهم اكل البر انصرف اليه وهو الوجه اما
بالعرف القولى فاتفاق كالدابة للحمار والدراهم على النقد الغالب ومثل جمع
من الحنفية لذلك بالنذر بالصلاة والحج ينصرف الى الشرع فقد يظن انه غير
مطابق والحق صدقهما عليها اذ وضعهم بترك الحقيقة عاما او غيره بدلالة
العادة اه وبدلالة اللفظ فى نفسه اى انباء المادة عن كمال فتخص
بما فيه كمال أو نقص فلا يتناول ذا كمال كما اذا حلف لا يأكل لحما
مثال لانباء المادة عن كمال فلا يدخل السمك لانبائه عن الشدة بالدم
وقد يدخل فى العرف لو انفرد ولم يعارضه عرف اخر ولو عارضه الدلالة
المذكورة عرف قدم العرف كذا فى التحرير والحاصل انه لا يحنث باكل السمك
للعرف ولدلالة اللفظ فلو وقع التعارف على اطلاق اللحم عليه حنث به
عملا بالعرف فقط والكلام عند عدم نية معممة للسمك اما عندها فيحنث به
كما اشار اليه فى التحرير وقوله كل مملوك لى حر معنى لا يتناول
المكاتب وهو مثال آخر لانباء المادة عن كمال لان المكاتب ليس مملوكا
من كل وجه لكونه حرا يدا ودخل المدبر وام الولد والمستأجر والمستعار
والمرهون والماذون ولو مديونا كما عرف فى الفقه وعكسه الحلف باكل الفاكهة

اى عكس ما انبأ عن كمال ما انبأ عن نقص كالحلف لا يأكل فاكهة فلا يحنث
بالعنب والرمان والرطب لأن تركيب الفاكهة دال على التبعية والقصور فى المقصود
الاصلى والزيادة فيها وهو كونه غذاء مناف للتفكه بخلاف زيادة الطرار فانها
غير منافية للسرقة وانما هى مكملة لها فالحق بالسارق دلالة كالضرب والشتم
الملحقين بالتأفيف وبدلالة سياق النظم اى سوق الكلام يعنى تترك
الحقيقة لقيام قرينة التحقت بالكلام اما فى سياقه بالياء المثناة واما فى سباقه
بالباء الموحدة الا ان الأول اكثر ما يستعمل فيما يلحق باخر الكلام كقوله طلق
امرأتى ان كنت رجلا فلا يكون توكيلا لانه صار للتوبيخ بقرينة آخره ومثله
ان قدرت وكذا قوله اصنع فى مالى ما شئت ان ان كنت رجلا ولو قال لى
عليك الف فقال لك على الف ما ابعدك لم يكن اقرارا وقال محمد فى السير
الكبير الحربى اذا استأمن مسلما فقال له انت آمن كان امانا فان قال انت
امن كان امانا فان قال انت متعلم ماتلتى لم يكن امانا ولو قال انزل كان
امانا ولو قال انزل ان كنت رجلا لم يكن امانا كذا ذكره فخر الاسلام وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم اى من قبله لا غير كما فى يمين الفور وهى اليمين
المؤبدة لفظا الموقتة معنى والفور فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت
استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان
من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن وحقيقته دلالة حالهما كان

خرجت فطالق عقيب تهيأها للخرجة لحث فيها لا يحنث بخروجها بعد
ساعة وقوله من دعي الى غداء والله لا اتغدى فانه يتقيد بالغداء المدعو
اليه اوبدلالة محل الكلام وهو المخبر عنه فاذا لم يكن قابلا لما أخبر عنه
تركت حقيقة الكلام وصير الى المجاز كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لأن عين فعل الجوارح لا تكون بالنية وعين
الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الأول الثواب والاثم
والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى
لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان
صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم
له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما اتفاقا لم يثبت الاخر
كذا في التنقيح وفيه كلام يعلم من التلويح وفي التحرير الاجماع في نحو رفع عن
أمتي الخطأ لأن العرف في مثله رفع العقوبة والاجماع على ارادته شرعا
وليس الضمان عقوبة بل جبر الحال المغبون قالوا الاضمار متعين ولا
معين اجيب عنه بالعرف المذكور اه وفي التقرير ولقائل ان يمنع كون الحكم مشتركا
لفظيا بل هو عام معنوي كالشيء فيتناول الكل باعتبار المعنى الأعم اذ تفسير الحكم الاثر الثابت بالشيء
وذلك عام والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان الجواز والنسيان
وان كانا اثرين ثابتين بالاعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك
على

على المذهب الصحيح اه وحاصله ان المشترك المعنوي ان كان متواطيا قبل العموم
وان كان مشككا لا يقبله تنبيه قال في الخلاصة الرياء لا يدخل الفرائض وقال
الولوالجي الرياء لا يدخل في صوم الفريضة وصوم التطوع وفي سائر الطاعات ويدخل
لقوله عليه السلام يقول الله تعالى الصوم لي وانا اجزي به فمتى شركه الغير وهذا
لم يوجد في سائر الطاعات اه وفي البزازية ولا رياء في الفرائض في حق سقوط
الواجب اه فيفيد انه يدخل الفرائض في حق سقوط الثواب وحصول الاثم
والتحريم المضاف الى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا لاستعماله فيما وضع
له لانه اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون
مجازا لكن التحريم نوعان يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير
والثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل
من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل
مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية
التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجازا
ليصير مشروعا باصله فغلط فاحش كذا ذكر فخر الاسلام خلافا للبعض
وهم طائفتان طائفة قالوا بان الاضافة مجاز ومنهم الكرخي من قبيل ذكر المحل
وارادة الحال او بحذف المضاف تركت الحقيقة لان الحرمة من صفات الفعل والعين
ليست بفعل وهذا هو المناسب لذكر هذه المسألة ههنا فان البعض جعلوهما

تركه بدلالة محل الكلام وقد منا انه غلط فاحش لكن اعترض على فخر الاسلام
بانه قد اعترف بالمجاز لأن اقامة العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم بدل توصيف
الفعل به نوع من المجاز وقد اجيب عنه بما حاصله كما ذكره السيرامي ان اقامة
العين مقام الفعل ليست بمعنى ان يوصف المحل بالحرمة بدلا عن توصيف الفعل
بالحرمة كما ان استعمال لفظ الأسد في الشجاع بدل عن استعماله في الفرس
فيكون مجازا بل بمعنى ان توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه
أفادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الأولى لانه لا يتصور بدون المحل فاذا
انتفى المحل كان الفعل بالانتفاء أولى لانه لا يتصور بدون المحل فاذا انتفى
المحل كان الفعل بالانتفاء أولى وبالمنع احرى فهذا كالكناية اريد بها الموضوع
له لكن لا لذاته بل لينتقل الى لازمه فلا يكون من المجاز في شيء اه وطائفة
قالوا بالأجمال والحق ظهوره في معين لنا الأستقراء في مثله ارادة منع
الفعل المقصود منها حين كان متبادرا من نحو حرمة الحرير والخمر والامهات
فلا اجمال قال في التحرير وادعاء فخر الاسلام وغيره من الحنفية الحقيقة
لقصد اخراج المحل عن المحلية تصحيح بادعاء تعارف تركيب منع العين لاخراجها
عن محلية الفعل المتبادر اطلاقا وفيه زيادة سبب العدول عن التعليق
بالفعل الى التعليق بالعين اه ويتصل بما ذكرنا من الحقيقة والمجاز
حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له
والى

والى مجاز لاستعمالها في غير ما وضعت له فان الاستعارة التبعية تجري في
الحروف كما تجري في المشتقات فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف
ثم فيه كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب ثم بواسطتها يستعار اللام
له نحو: لد والموت : وتمامه في التلويح وفي البديع الحرف ما لا يستقل بالمفهومية
معناه ان ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الافرادي كمن والى فانه لا يفهم
معنى الابتداء والانتهاء بدون ذكر المكان المخصوص الذي هو متعلقهما
بخلاف الابتداء والانتهاء وابتدأ وانتهى ومعنى الافرادي الاحتراز عن
قسميه فان ذكر متعلقهما كالفاعلية والمفعولية شرط التركيب واما مثل
ذو وفوق وان لم يفد معناها الافرادي الا بذكر متعلقه فليس لانه شرط
بل لان وضعهما للتوصل الى وصف العلم بالجنس وان علو خاص واقتضى
ذلك اه ثم اعلم ان مدلول اللفظ اما لفظ كالجملة والخبر والاسم والفعل والحرف
على نوع تساهل اذ الالفاظ ما صدقات مدلوله الكل أو غير لفظ فاما ان لا يدل
عليه الا بضميمة لوصف لمعنى جزئي من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين
فهو الحرف كمن والى بخلاف الاسماء اللازمة للاضافة أو يستقل بالدلالة لعدم
ذلك فاما ان لا يكون معناه حدثا مقيدا باحد الازمنة بهيئة فهو الاسم
كالابتداء والانتهاء والكاف وعن وحينئذ مشترك لفظي له وضع للمعنى
الكلي فيستعمل فيه اسما والخصوص منه كذلك فيستعمل فيه حرفا او يكون فالفعل

كذا في التحرير وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف
في البناء وعدم الاستقلال والاول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز
أو اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها
ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الأسماء لا على انها من الحروف
وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها بمعان تميزا لها من حروف المباني
التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام
او النداء فهي من حروف المعاني والا من حروف المباني كذا في التلويح فالواو
لمطلق الجمع اى الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهو
بين الأسمين المختلفين كالف التثنية بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان
اى لا تجتمع بينهما فكذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا
والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به لا بالقرآن
فان كونهما من الشعائر لا يحتمل الترتيب كذا في التنقيح وقد اختلفوا في
التعبير في معنى الواو فجماعة بما في الكتاب وجماعة بان الجمع المطلق بجعل
المطلق صفة للجمع كما ذكره ابن الحاجب ورده في المغني بانه غير سديد لتقييد
الجمع بقيد الاطلاق وانما هي للجمع لا بقيد اه وأجاب عنه الشمني بان ذكر
المطلق هنا ليس للتقييد بل لبيان الاطلاق وكثيرا ما يذكر اللفظ ويراد
به ذلك ومنه قول المتكلمين الماهية من حيث هي والماهية لا بشرط حيث
لا

لا يريدون بذلك التقييد بل بيان الأطلاق وذكر الشيخ بهاء الدين السبكي
ان الظاهر ان العبارتين صحيحتان وان مؤداهما واحد لأن المطلق هو الحقيقة
بلا قيد عند اهل الأصول ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع فان كان
الجمع المطلق يقتضي تقييد الجمع فقولنا مطلق الجمع كذلك فان التقييد بالاضافة
والصفة سواء الى اخره وعبارة التحرير الواو للجمع فقط وهي الأولى وفسر في
التلويح مطلق العطف بجمع الأمرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد
وقعد عمرو أو في حكم نحو قام زيد وعمرو أو في ذات نحو قام وقعد عمرو
وفسره في المغني بانها تعطف الشيء على مصاحبه نحو فانجيناه واصحاب
السفينة وعلى سابقه نحو ولقد ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى لاحقه نحو كذلك
يوحي اليك والى الذين من قبلك فعلى هذا اذا قيل قام زيد وعمرو احتمل
ثلاثة معان اه من غير تعرض لمقارنة اى الاجتماع في الزمان كما نسب
الى ابي يوسف ومحمد ولا ترتيبه اى تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان
كما نسب الى ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما
في المسئلة الآتية وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة جواب عما
استدل به من زعم ان الترتيب عنده والمقارنة عندهما لانه لو كانت
للترتيب عنده لوقعت جملة كما تعلقت ولو لم تكن للمقارنة عندهما

لوقع الأول ولغا مابعده لأن موجب هذا الكلام الافتراق أى
الانفصال فى التعلق بالشرط فيلزم التعاقب فى الوقوع فلا يتغير بالواو
لأنه لايتعرض للقران وتوضيحه الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب
لأن قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها
فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة
الى الأولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الأولى والثالثة بعدهما واذا
كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها
أيضا كذلك لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين
بالأولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل قيد باتحاد الشرط لانه
لو كرره يقع الطلاق بالدخول لأن الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وقيد
بتقديم الشرط لأنه لو أخره وقع الثلاث فان الكل يتعلق بالشرط دفعة
لانه اذا كان فى آخر الكلام مايغير اوله يتوقف الأول على الآخر فلا يكون فيه
تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع كذا فى التلويح وقالا
موجبه الاجتماع لان الثانى جملة ناقصة وكل ناقصة تشارك الكاملة
فيما تمت به فصار الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة فكان تعليق الثانية
بالشرط كتعليق الأولى به بغير واسطة فنزلت الثانية والثالثة عند
نزول الأولى فصار كتكرار الشرط فلا يتغير بالواو وحاصله ان
الترتيب

الترتيب فى التكلم لا فى ضرورته طلاقا ورجح فى الأسرار قولهما ولذا أورده
المصنف آخرا تبعا لفخر الاسلام وأورد اعلى قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب
فى أزمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب فى الوقوع وانما الترتيب فى الوقوع
بلفظ يوجب تفرق أزمنة الوقوع كثم ولم توجد وبان المعلق ليس بطلاق فى
الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فلما لم يكن طلاقا
فى الحال لا يقبل وصف الترتيب لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة لحال
الوقوع ولم يوجد فيه مايوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير الموطوءة
أنت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب عما توهم ان الترتيب
عندنا استدلالا بقولهم بالواحدة لأن الأول وقع قبل التكلم بالثانى فسقطت
ولايته لفوات المحل التصرف اذ لا توقف لعدم الشرط لا لأن الواو للترتيب
وما ذكره المصنف قول ابى يوسف وما روى عن محمد من انه انما يقع عند
الفراغ من الاخير محمول على العلم به لتجويز الحاق المغير والا لم تفت المحلية
فيقع الكل ولأنه بلا دليل كذا فى التحرير وفى فتح القدير ولا يخفى ان النظر
الى تعليل محمد بتجويز ان يلحقه مغير يفيد ان المراد تأخر ظهور وقت الوقوع
فان مقتضاه انما هو انه اذا أُلْحِقَ تبين عدم الوقوع واذا لم يلحق تبين
الوقوع من حين يلفظ بالاول وهذا لا ينفيه ابو يوسف فلا خلاف فى
المعنى بينهما اهـ وفيه نظر لانه حينئذ لا ثمرة له وقد ذكر فى السراج الوهاج

ان فائدته تظهر في الموت اه واذا زوج فضولي أمتين من رجل بغير اذن
مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا فانه
يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت
هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه وهذا يدل على ان الواو عندنا
للترتيب اذ لو لم تكن له لكان بمنزلة اعتقهما وحكمه ان يصح النكاحان حيث
كان برضى الزوج لان المسئلة مفروضة فيما اذا كان النكاح برضا الامتين
فالتوقف انما كان لمانع وهو حق المولى وقد زال بالاعتاق فاشار
الى منع الدلالة بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل
محلية الوقف في حق الثانية فان نكاح الأمة على الحرة لا يجوز ولو كان
موقوفا فلم تبق الأمة محلا للنكاح فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها وحاصله
ان بطلانه لفوات المحلية لا لكون الواو للترتيب واورد ان قوله عليه السلام
لا تنكح الأمة على الحرة لا يتناول الا النافذ والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا مخلص الا بالقول بجواز الجمع في مقام النفي كما جاز الجمع في المشترك
في مقام النفي وهو مردود لان النكاح المنفي هو الصحيح وله فردان نافذ
وموقوف فالموقوف من افراد الحقيقة لا انه مجاز فلا جمع اصلا كما لا يخفى وقد
قيد المصنف وضع المسئلة بكونه بغير اذن الزوج ايضا تبعا لفخر الاسلام
وهو تابع لقاضيخان في جامعه وترك التقييد به في التنقيح والتحرير تبعا
لشمس الائمة

لشمس الائمة وهو الحق لان هذا الحكم المذكور لا يحتاج اليه مع انه يحتاج
في تصويره الى ان يقبل عنه فضولي اخر لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح
عندهما خلافا لابي يوسف سواء تكلم بكلامين او بكلام واحد وهو الحق
تبعا لما في فتح القدير خلافا لما في النهاية واما التقييد بالاتصال فهو لكون
المسئلة محل التوهم بان الواو للترتيب وان كان الحكم مع الانفصال كذلك واطلق
فشمل ما اذا كان النكاح بعقد او بعقدين والمولى واحد واما اذا تعدد
المولى والنكاح برضا الزوج فهو خارج عن محل التوهم لان اعتاقهما بكلامين
والحكم فيه ان نكاح من تأخر عتقها باطل باعتاق الاولى وان كان بغير
رضا الزوج فالنكاحان على حالهما فايهما أجاز جاز وان أجازهما جاز
نكاح المعتقة الاولى فقط واذا زوج رجلا اختين في عقدين احتراز
عما اذا زوجهما له في عقد فانه غير منعقد بغير اذن الزوج فبلغه
الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي العقدان كما اذا أجازهما
معا للجمع بين الاختين وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه
ثم بعد زمان قال اجزت نكاح الأخرى بطل نكاح الثاني اي بطل
العقد الثاني لعدم المحلية لها ما دامت اخته في نكاحه وبطلانهما في الاولى
موهم انه يكون الواو للمقارنة فازاله بقوله لان صدر الكلام يتوقف على
آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء وبيانه ان صدر

الكلام وضع لجواز النكاح وآخره ينفي جوازه لكونه جمعا بين الاختين فصار
آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء ولا يرد عليه ان ذلك موجود
فيما اذا اجازهما متفرقا لان شرط المغير الوصل كما في التقرير بخلاف مسئلة الامتين
لان عتق الثانية ان انضم الى الاولى لم يغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد فاختلاف
الجواب في مسئلة الاختين والامتين لهذا مع اتحاد الوضع وهو الصحيح كما
في التقرير واورد في التحرير اشكالا على مسئلة الاختين بان لقائل ان يقول
الضم المفسد لهما الذي في كزوجتهما واجزتهما لا المرتب لفظا لانه فرع التوقف
ولا موجب له فيصح الاول دون الثاني كما لو كان بمفصول اهـ وترك المصنف
مسئلة اخرى اوردت مع مسئلة الاختين وجوابهما واحد وهي عتق ثلث
كل من الاعبد الثلاثة اذا قال من مات ابوه عنهم فقط اعتق ابي في مرضه
هذا وهذا وهذا متصلا وان كان كذلك للتوقف لغيره من كمال العتق
الى نحو عند الامام ومن براءة الى شغل عند الكل وقد تكون الواو للحال *
مجازا لمصحح الجمع ما بين الحال وصاحبه ولو اخره عن عطف الجملة لكان
اولى لانه حقيقة فيه واما في الحال فمجاز كما في البديع والتحرير وقد اختلف
فروع هذا الاصل فالواو في اد الفا وانت حر للحال وانت طالق وانت
تصلين او مصلية او مريضة لا لتقييد الطلاق فتكون لعطف الجملة ويحتمل
الحال بالنية وخذ هذا المثال واعمل به في البز للعطف لان كلا منهما انشائية
ولأن

ولأن الاخذ ليس حال العمل فلا يتقيد به مطلقا واختلفوا في طلقني
ولك الف كما سيأتي فالضابط كما في البديع الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان
تعين معنى الحال يفيد والا فان احتمل فالمعين النية والا كانت لعطف الجملة
كقوله لعبده اد الى الفا وانت حر فان العطف متعذر لكمال الانقطاع
وللفهم للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لحصول مضمون العامل وهو تادية
الالف وهذا معنى كون الحال قيد العامل اي يكون حصول مضمون العامل
مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل للقطع
وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له
وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب عنه انه من باب القلب اي
* كن حرا وانت مولود الى الفا وهي حال مقدرة اي اد الى الفا مقدرا الحرية
في حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الفا تصر حرا او
الحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء كذا
في التلويح وقد تكون الواو لعطف الجملة وحاصله كما في التحرير ان الواو اذا
عطفت جملة تامة على اخرى لا محل لها فانها توجب الشركة في مجرد الثبوت
الثبوت واحتمال كونه من جوهر اللفظ فيهما يبطله ظهور احتمال الاضراب
مع عدم الواو وانتفاؤه معها فلذا وقعت واحدة على الثانية في هذه طالق
ثلاثا وهذه طالق وان كان المعطوف عليه لها محل من الاعراب فان الواو تشرك

المعطوفة في موقعها ان خبرا وجزاء فخبر وجزاء كان دخلت فانت طالق
وعبدي حر فيتعلق العتق ايضا الا بصارف نحو طهرتك طالق فالعطف
على جملة الشرط لا الجزاء فيتنجز طلاق الضرة واما اعتبار قيود الاولى في الثانية
فمفوض الى القرائن لا الى الواو وان عطفت الواو جملة ناقصة وهي المفتقرة في
تمامها الى ما تمت به الاولى وهو عطف المفرد وانتسبت الى عين ما انتسب
الاول بجهته ما امكن ففي قوله ان دخلت فطالق وطالق تعلق به لا بمثله
كما هو قولهما فيكون على قولهما من تعدد الشروط وعلمت ان لا ضرر
عليهما في القول باتحاد الشرط وما تقدم لهما تنظير لاستدلال لاستقلال
ما سواه فتفريع كلما حلفت فطالق ثم قال ان دخلت فطالق وطالق على
القول باتحاد الشرط يمين واحدة وعلى القول بالتعدد يمينان فتطلق
ثنتين تفريع غير صحيح لكونه على غير خلافية بل فرض الخلاف كان كذلك
وفيما لا يمكن الانتساب الى عين الاول بقدر المثل كجاء زيد وعمرو بناء
على اعتبار شخص المجيء وان كان العامل بكليته ينصب عليهما معا لان هذا
تقدير حقيقة المعنى اه فلا تجب به المشاركة في الخبر قد علمت ان محله
ما اذا عطفت جملة تامة على اخرى لا محل لها او على ما لها وامكن جمعهما
بلفظ واحد كطلاق الضرة فانه يمكن جمعهما بان يقال ان دخلت فانتما
طالقان ثلاثا بخلاف عتق العبد لا يمكن جمعه مع طلاق المرأة بلفظ واحد
كقوله

كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لعدم المشاركة
لعدم افتقارها اليها قيد بكون الثانية تامة اذ لو كانت ناقصة كما لو اقتصر
على قوله وهذه فانها تشارك الاولى وكذا في قولها طلقني ولك الف حتى
لا يجب شيء عند ابي حنيفة فهي لعطف الجملة عنده لا للحال تقديما للعطف
الحقيقي للواو والمعاوضة لا تصلح صارفا للعطف لانها لازمة في الطلاق وفي
التحرير والوجه انها للاستئناف عدة او غيره للانقطاع فلم يلزم كونها للحال
لجواز مجازي اخر ترجح بان الاصل براءة الذمة وعدم الزام المال بلا معين بخلاف
احمله ولك درهم فانها للحال اتفاقا للزوم المعارضة في الاجارة وقالا انها
للحال فيصير شرطا او بدلا لتعذر العطف بالانقطاع للزوم عطف الاسمية
على الفعلية ولفهم المعاوضة ثم اعلم ان المصنف ذكر للواو معنى حقيقيا وهو
العطف ومجازيا وهو الحال وفي المغني لابن هشام انتهى بمجموع ما ذكر من اقسامها
الى احد عشر الاول العاطفة الثاني والثالث واوان يرتفع ما بعدهما احداهما
واو الاستئناف نحو لنبين لكم ونقر في الارحام والثانية واو الحال الداخلة
على الجملة الاسمية الرابع والخامس واوان ينتصب ما بعدهما وهما واو المفعول
معه كسرت والنيل والواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح
او مؤول والحق ان هذه واو العطف السادس والسابع واوان ينجر ما بعدهما
وهما واو القسم وواو رب كقوله : وليل كموج البحر : والصحيح انها واو العطف

وان الجر برب محذوفة الثامن الواو الزائدة نحو حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها
بدليل الآية الاخرى والتاسع واو الثمانية والعاشر الواو الداخلة على الجملة الموصوف
بها التاكيد لصوقها بموصوفها وافادة ان اتصافه بها امر ثابت وهذه
الواو اثبتها الزمخشري وحمل على ذلك مواضع الواو فيها للحال نحو وعسى
ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم الحادي عشر واو ضمير الذكور نحو الرجال قاموا
اه والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان
وان لطف يعني ان للترتيب بلا مهلة كما في التحرير وفي المغني ان العاطفة
تفيد ثلاثة اشياء احدها الترتيب وهو نوعان معنوي كما في قام زيد فعمرو
وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه
ورجليه الثاني التعقيب وهو في كل شيء بحسبه الا ترى انه يقال تزوج
زيد فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة
الثالث السببية وذلك امر غالب في العاطفة جملة او صفة فالاول
نحو فوكزه موسى فقضى عليه والثاني نحو لآكلون من شجر من زقوم
فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم اه واذا قال ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ فلو دخلتها بعد الاولى بتراخ لم تطلق ولو دخلت الثانية قبل
الاولى لم تطلق وفي التحرير وتدخل الاخرية فبانت غير الملموسة بواحدة
في

في طالق فطالق وتستعمل في احكام العلل مجازا لان الاحكام مترتبة على
العلل بالذات فصحت الاستعارة لوجود الترتيب فلا ينافيه ان العلة مقارنة
للمعلول على الصحيح كما في التقرير فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال
الاخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق العبد كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق
لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت قيد بالفاء لانه لا يكون قبولا بالواو وبدون
حرف فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وفي التنقيح ولو
قال لخياط يكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هو
لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه اه ومثل الفاء ما
اذا قال اقطعه اذا كما في جامع الفصوليين ومن هذا القبيل جاء الشتاء فتأهب
على التجوز بجاء عن قرب فان قربه علة التأهب له وقوله عليه السلام
فيشتريه فيعتقه لسبب شرائه فليس من اتحاد العلة والمعلول في الوجود
ولا نحو سقاه فارواه كذا في التحرير وتدخل الفاء على العلل اذا كان
مما يدوم اي يبقى لان الاصل ان لا تدخل على العلل لامتناع تأخرها عن
المعلول اذا كانت العلة مما تدوم يكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير بمعنى
المتأخر فيكون مستعملة في موضعها من وجه كقولك لمن هو في شدة وقد ظهرت
امارات الخلاص ابشر فقد اتاك الغوث وقد يجوز باعتبار ان الغوث علة
باقية بعد ابتداء الابشار وفي التحرير وتدخل المعلل كثيرا الا وامها متأخرا في

البقلما أو باعتبار أنها معلولة الخارج للمعلول ومن الأول لا الثاني امطر نقد
اتاك الغوث ومنه اذ فانت حر وانزل فانت آمن ومن الثاني زملوهم
بدمائهم فانهم يبعثون اه كقوله اد الى الفا فانت حر اى اد الى الفا لانك
حر فيعتق للحال ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لأن جواب الأمر
لا يقع الا فعل المضارع لأن الأمر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي
بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل
ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني
اكرمتك ولا يقال اكرمتك بل يجب ان يقال اتيني اكرمك فكذا في الجملة
الأسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول اتيني فانت مكرم فكما
لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الأسمية بمعنى المستقبل بل أولى لأن مدلول
الجملة الأسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لأن اشتراكهما
في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم
تجعل الاسمية بطريق اولى كذا في التوضيح وتستعار بمعنى الواو كما في
قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لمشاركة الفاء الواو
في تعين العطف وتعذرت الحقيقة لان الوصل والتعقيب وهو لا يتحقق
في الأعيان بل في الافعال فيصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب فكانه
وجوب درهم وبعده درهم اخرا وثم للتراخي اى التراخي مدخولها
عما قبله

عما قبله مفردا بأدنى زمان ولازمه الترتيب وقد جمع بينهما في التنقيح فقال للترتيب
مع التراخي وفي المغني انها مفيدة للثلاثة الترتيب والتراخي والتشريك في الحكم
بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف يعني ان التراخي عند الامام في التكلم والحكم
ليحصل كمال التراخي اذ لو كان في الحكم وحده كان ثابتا من وجه دون وجه وعندهما
التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لان العطف ولا عطف مع الانفصال حتى اذا
قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع
الأول في الحال لعدم تعليقه كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق
لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل ولم يتوقف اول الكلام
على آخره لعدم الاتصال ولو قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني في الحال
لعدم الاتصال بالأول ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه لو تزوجها ووجد الشرط وقع وقالا يتعلقن جميعا مطلقا سواء قدمه
أو اخره مدخولا بها اولا وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط فان كانت
مدخولا بها وقع الثلاث والا وقعت واحدة قيد بغير المدخولة لانه في المدخولة ان
أخر الشرط تنجز الطلقتان وتعلق الثالث وان قدمه تعلق الأول ووقع ما بعده
ورجح في التحرير اصلهما من ان التراخي في الحكم فقط وان قدمه تعلق الاول ووقع ما
بعده ورجح في اصلهما من ان التراخي في الحكم فقط لأن اعتباره كانه سكت
بلا موجب وما قيل دليل من ثبوت تراخي حكم الانشاآت عنها اذ هي لا تتأخر فلزم

الحكم على اللغة بهذا الاعتبار ممنوع الملازمة ولو سلم لبقي محل تراخي حكمه وهو
في الإضافة والتعليق فقط دون عطفه بثم للقطع بوقوع الثلاث بمجرد الفراغ
منها معطوفة بها في قوله انت طالق ثم طالق من غير خلو زمان عن الحرمة بعدها
وعنه حكمنا بانها في ذلك مستعارة لمعنى الفاء اجمالا فلا أثر الا في التعقيب فظهر
في تعليق الغير المدخول فبانت بواحدة عند الشرط وما قيل هي التراخي فيجب كماله
وهو باعتباره ممنوع اذ المفهوم ليس غير حكم اللفظ في الانشاء ومعنى في الخبر
وكذا في الجمل وموهم خلافه ثم اهتدى ثم كان من الذين آمنوا فأو لترتب الاستمرار
اه وفي قوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر
عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير أستعير ثم بمعنى الواو عملا بالرواية الأخرى
وهي قوله فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء اللام على حقيقته
وحاصله ان رواية تأخير ثم ليكفر حقيقة لان وجوب الكفارة انما يكون بعد الحنث
اتفاقا ورواية تقديم ثم ليكفر مجاز عن الجمع بين التكفير والحنث ولو لم يكن
مجازا عن الواو كما قال الشافعي للزم ارتكاب مجازين جعل الامر للإباحة والمطلق
والمطلق وارادة المقيد لان تعجيل التكفير بالصوم غير جائز عنده وفيما ذهبنا
اليه ارتكاب مجاز واحد فكان اولى اليه أشار في التحرير وبل لاثبات ما بعده
والأعراض عما قبله عن التدارك اي جعل ما قبله في حكم المسكوت عنه من
غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليها لا صارت نصا في نفي الأول نحو
جاء

جاءني زيد لا بل عمرو ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام
الأول باطل وغلط بل ان الاخبار ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم أن معنى الأعراض
هو الرجوع عن الأول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا في الغلط
كذا في التلويح والحق ما في المغني انها للاضراب فان تلاها جملة كان معنى الاضراب
اما الابطال نحو وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون ونحو ام يقولون
به جنة بل جاءهم بالحق واما الانتقال من غرض الى اخر ووهم ابن مالك اذ زعم انها
لا تقع في التنزيل الا على هذا الوجه ومثاله قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه
فصلى بل تؤثرون الحياة الدنيا وهي حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وان
تلاها مفرد فهي عاطفة ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا أو
قام زيد بل عمرو فهي جعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشيء واثبات
الحكم لما بعدها وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته وجعل ضده
لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقوم زيد بل عمرو اه واعتمده في التحرير
وخالفه المحقق الرضي بان الظاهر انها تجعل ما قبلها في حكم المسكوت عنه في
الأوجه الأربعة وتمامه فيه وقد أجاب الشمني عن توهيمه لابن مالك رحمه
الله بان الاضراب في الآيتين انما هو عن الاخبار عنهم بما ذكروه وهو صدق
لا يمكن ابطاله فهي للانتقال وليس الاضراب عن المقول المحكي متعينا
ليتعين كونه للابطال فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق

واحدة بل ثنتين لانه لا يملك ابطال الأول فيقعان اى الأول وهو الواحدة
والثانى وهو الثنتان قيد بالموطوءة لانه لو قال ذلك لغيرها وقعت واحدة
بالأول لانه لا يملك ابطاله ولغا الثانى لعدم المحل بخلاف التعليق وهو قوله
لغيرها ان دخلت الدار فانت واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلاث لانه قصد
ابطال الأول وافراد الثانى بالشرط مقام الأول ولا يملك الأول ويملك الثانى
فتعلق بشرط اخر فصار كما لو قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف
الأول فانه للعطف على تقدير الأول فيتعلق الثانى بواسطة الاول كما
قلنا كذا فى التنقيح وحاصله الفرق بين العطف ببل وبالواو فيتعلق الثانى
بشرط مقدر مماثل للمذكور فى بل وبعين الشرط الأول فى الواو وتعقبه
فى التلويح انه فرق بغير دليل كيف وقد اجمعوا ان ثنتين عطف على واحدة
عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم
يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال
الأول فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد
ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق اه وقد اشار
فى التحرير الى جوابه بانه كتقدير شرط آخر لا بتقدير شرط آخر للعجز عن
أبطال الأول فلا يتوسط بخلافه بالواو اه وقيد بكون الطلاق انشاء لانه
لو قال كنت طلقتها واحدة بل ثنتين فانه يقع ثنتان لأنه أخبار كما فى
البدائع

البدائع وقيد بالانشاء لانه فى الاقرار بخلافه وهو ما افاده بقوله
بخلاف قوله له على الف درهم بل الفان فانه يلزم الالفان لأن الاخبار
يحتمل التدارك وهو بكلمة بل يراد به نفى انفراده عرفا لا ابطاله اصلا نحو سنى
ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه يحتمل الكذب فقد ظهر الفرق فبطل
قياس زفر الاقرار على الانشاء ثم اعلم انه ليس المراد انه فى الاقرار يلزمه ما بعد
بل فقط وانما المسئلة على وجهين احدهما ان يكون جنس المال متحدا والثانى
ان يكون مختلفا فان كان متحدا فانه يلزمه افضل المالين سواء كان ما بعد بل هو
الأفضل او ما قبلها وسواء كان الفضل فى الذات او فى الصفات فلذا قال فى المبسوط
اذا أقر لفلان بالف درهم لا بل بخمسمائة فعليه الف وكذا لو قال خمسمائة بل
الف ولو قال عشرة دراهم بيض لا بل جيد فعليه افضلهما اه وان كان مختلفا
فعليه المالان لان الغلط لا يقع فى الجنس المختلف عادة فرجوعه عن الأول باطل
والتزامه الثانى صحيح فلو قال له على درهم بل دينار لزمه درهم ودينار
ولو قال على كر حنطة لا بل كر شعير لزمه الكران كذا فى المبسوط أيضا واما فى
الحد ففى غاية البيان لو قال لاخر يا زانى فقال لا بل انت فانهما يحدان
واما فى السرقة ففى العدة لو قال سرقت من فلان مائة درهم لا بل عشرة دنانير
يقطع فى عشرة دنانير ويضمن المائة اذا ادعى المقر له المالين ولو قال سرقت
مائة لا بل مائتين قطع ولم يضمن ولو قال سرقت مائتى درهم لا بل مائة لم

يقطع وضمن المائة اه ولكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون
برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم
المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على مخالطة وملائمة بينهما كذا في التلويح
وفسره في التحرير بمخالفة حكم ما بعدها لما قبلها فقط ضدا او نقيضا اطلق لكن
فشمل الخفيفة والثقيلة كما صرح به في التلويح والتحرير قال واذا ولي الخفيفة جملة
فحرف ابتداء ومفرد فعاطفة وشرطه مقدم نفي او نهي ولو ثبت كمل ما بعدها
كقام زيد لكن عمرو لم يقم ولا شك في توكيدها في لو جاء اكرمته لكنه لم يجئ
ولم يخصوا الامثلة بالعاطفة اذ لا فرق وفرقهم بينها وبين بل بان بل توجب
نفي الاول واثبات الثاني بخلاف لكن مبني على انها للابطال لا جعله كالمسكوت
وعلى قول المحققين يفرق بافادتها معنى السكوت عنه بخلاف لكن اه بعد النفي خاصة
بيان لشرطها وقد علمت ان محلها اذا وليها مفرد وان النهي كالنفي نحو ما قام
زيد لكن عمرو ولا يقم زيد لكن عمرو وذكر في المغني انك اذا قلت قام زيد ثم
جئت بلكن جعلتها حرف ابتداء فجئت بالجملة فقلت لكن عمرو لم يقم
وأجاز الكوفيون لكن عمرو على العطف وليس بمسموع وفيه ان لها شرطا اخر
ان لا تقترن بالواو وقال الفارسي واكثر النحويين واختلف في نحو ما قام
زيد ولكن عمرو على أربعة اقوال منها ما اختاره ابن مالك ان لكن غير عاطفة
والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح بجميعها قال فالتقدير في
نحو

نحو ما قام زيد ولكن قام عمرو لان الواو لا تعطف مفردا على مفرد
مخالف له في الايجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما
فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو الخ غير ان العطف به اى بلكن انما يصح عند اتساق
الكلام اى انتظامه وارتباطه والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما
قبلها بان يكون المذكور بعدها مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم المخاطب منه
عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل
حتى يحمل عليه الكلام ما امكن ومنه قول الغير لعين ما كان لي قط لكن لفلان يحتمل
رد الاقرار فلا يثبت له والتحويل وهو قبوله ثم الاقرار به فاعتبر التحويل صونا
لكلام العاقل عن الالغاء فيكون النفي مجازا وقيل حقيقة اى اشتهر لي وهو له فهو
مغير للظاهر فصح موصولا لا غير فيثبت النفي مع الاثبات للتوقف للمغير في اخره
ومنه ادعى دارا على جاحد ببينة فقضى فقال ما كانت لي لكن لزيد موصولا
فقال بل باعني بعد القضاء فهي لزيد لثبوته مقارنا للوصل والتوقف وتكذيب
شهوده حكمه فناجز عنه فقد اتلفها على المقضي عليه بعد سبق الاقرار فعليه قيمتها
ثم اعلم ان شرط عطفها الذي هو الاتساق عدم اتحاد محل النفي والاثبات وانه
الاصل وانه يحمل عليه ما امكن كما قدمناه فتفرع عليه انه لو قال رجل له علي
مائة قرضا فقال لا لكن غصب فانه يصح لصرف النفي الى السبب وان اتحد محل
النفي والاثبات فانها لا تكون للعطف وهو المفاد بقوله والا فهو مستأنف كالامة

اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن
أجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مقيدا لان هذا نفي
فعل واثباته بعينه يعني ففات شرط كونها عاطفة لاتحاد محل النفي والاثبات
والمهر تابع في النكاح لا يوجب تعدده تعدد الأصل فبطل لعدم توقفه للعجز
فصار ما بعد لكن انشاء عقد اخر بقدر اخر كذا في التحرير وظاهره أن الزوج
لو قبل بعده انعقد النكاح الثاني وهو يتوقف على ان النكاح ينعقد بلفظين
أحدهما اجزت النكاح وظاهر ما في التوضيح بخلافه فانه قال فيكون اجازة لنكاح
اخر مهره مائتان وقيد باقتصاره على اصل النكاح لانه لو قال لا اجيزه بمائة
لكن بمائتين فانه صحيح لان التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح كذا في التحرير
وعزاه في التلويح الى قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع
الى القيد بمعنى انه يفيد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل انما يفيد اثباته
متقيدا بقيد اخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة
فاذا بطل لم يبق شيئ حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال
الوصف ليس ابطالا للأصل اه وبهذا ظهر ان ما في المغني للخبازي من تصوير
المسئلة التي فيها لكن للابتداء لا للعطف بقوله لا اجيز النكاح بمائة ولكن
أجيزه بمائة وخمسين غير صحيح كما لا يخفى وذكر السيرامي انه غلط واو لاحد
المذكورين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت حكم ما قبلها ظاهر الأحد
المذكورين

المذكورين منه ومما بعدها وان كانا جملتين فعند حصول مضمون احدهما وذكر
المحقق الرضي ان او ليست الا لاحد الشيئين في كل موضع وانما استفيدت الأباحة في
قوله تعلم اما الفقه او النحو مما قبل العاطفة وما بعدها لأن تعلم العلم خير فدلالة
أو في الأباحة والتخيير والشك والأبهام والتفصيل على معنى أحد الشيئين أو
الاشياء على السواء وهذه المعاني تعرض في الكلام لا من قبل او بل من قبل اشياء
اخر فالشك من قبل جهة المتكلم وعدم قصده الى التفصيل والأبهام والتفصيل من
حيث قصده الى ذلك والأباحة من حيث كون الجمع يحصل به فضيلة والتخيير من
حيث لا يحصل به ذلك واما في سائر اقسام الطلب فلا يعرض فيه شيئ من المعاني
المذكورة والاستفهام نحو ازيد عندك ام عمرو واما التمني نحو ليت لي فرسا
أو حمارا فالظاهر فيه الجمع اذ من غالب العادات ان من يتمنى احدهما لا يكره حصولهما
معا واما التحضيض نحو هلا تتعلم الفقه والنحو وهلا تضرب زيدا أو عمرا والعرض
نحو الا تتعلم النحو او الفقه والا تضرب زيدا او عمرا فكالامر في احتمال الاباحة والتخيير
بحسب القرينة اه وبهذا ضعف قول ابي زيد انها موضوعة في الخبر للشك
وهو وان رجحه في التلويح فالأصح خلافه وفي المغني التحقيق انها موضوعة لاحد
الشيئين او الاشياء وهو الذي يقوله المتقدمون وقد تخرج الى معنى بل والى
معنى الواو واما بقية المعاني فمستفادة من غيرها اه وقوله هذا حر او
هذا كقوله احدكما حر لان او لأحد الشيئين قيد به لانه لو قال هذا حر

أو هذا وهذا بالواو في الثالث وباو في الثاني فانه يعتق الثالث ويخير في
الاولين كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان
فيخير بين الأول والاخيرين لكن حمله على قوله احدهما حر وهذا اولى لوجهين
أحدهما انه حينئذ يكون تقديره أحدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه
تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ
حر مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله
هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الأول
فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الأول
والثاني فلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون
عطفا على احدهما وهذا ان الوجهان تفرد بهما خاطري كذا في التوضيح وفيه كلام
في التلويح والفرع مذكور في البدائع كما في التوضيح فكان هو المذهب ولو قال هذا
حر أو هذا او هذا باو في الاخيرين عتق الأول ويؤمر بالبيان في الاخيرين وكذا في الطلاق كذا
في البدائع وهذا الكلام انشاء للحرية شرعا كالصيغة في العين لما علم ان الصيغة انشاء شرعا
لأنه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب
ان تجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله
اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة يحتمل
الخبر باصل وصفة كما قدمناه بان يكون اخبارا عن حرية سابقة ولذا
لو

١٣٦

لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر أو هذا لا يعتق العبد كذا في التوضيح
فاوجب التخيير بان يوقع العتق في أيهما شاء نظرا الى انه انشاء على
احتمال انه اي اختيار المولى العتق في احدهما بيان اي اظهار لما في المواقع
حتى لا يكون له ان يعين في غير من قصده اولا وجعل البيان انشاء من وجه
حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ فلا يصح البيان في الميت والخارج عن
ملكه ويتعين الحي والباقي في الملك واظهار من وجه فيجبر على البيان
فانه لا جبر في الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على
البيان واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت هذا او هذا
يصح التوكيل وايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر
بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل كذا في التلويح ولا يمتنع اجتماعهما
فهو تسوية ملحقة بالاباحة بخارج العلم بانه يرى أيهما ارضى بخلاف بع ذا
أو ذا ايمتنع الجمع لانتفاءه كذا في التحرير وفي البزازية لو قال وكلت هذا أو
هذا ببيعه فهو باطل اه وهو مخالف لما عليه الأصوليون بخلاف البيع كما
اذا قال بعتك هذا أو هذا اوقيده في تلخيص الجامع بالقيميين فقالوا
لو اشترى احد عبدين او ثوبين فسد لجهل يورث نزاعا ضد المثلي اه
قال الفارسي في شرحه بخلاف ما اذا اشترى احد هذين القفيزين من
الحنطة حيث يصح اه والاجارة كما اذا قال اجرتك هذا أو هذا فانه

كلا منهما غير صحيح للجهالة وهي مفسدة للبيع والإجارة وفي المحيط لو قال
أصبغ هذا الثوب بدرهم أو درهمين يحكم ما زاد الصبغ الا ان يكون من له
الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة فيصح استحسانا كما قدمناه في بحث التخصيص
للعام وهو المراد بخيار التعيين وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير يعني
المهر كالتوكيل يصح مع ان او اذا كان التخيير مفيدا لاختلاف المالين حلولا
واجلا او جنسا فيكون الخيار للزوج يعطي ايا شاء وفي النقدين يجب
الأقل اي اذا لم يكن التخيير مفيدا تعين الأقل كالاقرار والوصية والخلع
والعتق فالنقدان مثال لا قيد وعنده يجب مهر المثل لبطلان
التسمية لانه جهالة لا حاجة الى تحملها اذ الكان له موجب اصلي وهو مهر
المثل وقد اجاب عنهما في التحرير بان لزوم الموجب الأصلي عند تسمية
ممكنة وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا عملا بكلمة او خلافا للبعض
اعلم ان الامام انما يقول بتحكيم مهر المثل اذا كانا مختلفي القيمة فان كان
مهر مثل اخسهما او اقل فلها الاخس وان كان مثل اعلاهما او اكثر فلها الأعلى وان
بينهما فلها مهر المثل فوجوبه انما هو فيما اذا كان بينهما ففي اطلاقه
مسامحة فانهم حكموا بوجوب جميع خصالها ويسقط بالبعض ظنا منهم
بان صحة التكليف تنافي التخيير وهو قول منهم بلا موجب لأن صحة
التكليف بامكان الامتثال وهو ثابت لانه يفعل احدهما واو في قوله تعالى
ان

أن يقتلوا أو يصلبوا للتخيير اي لتخيير الامام بين كل نوع وعندنا
هي مجاز عن بل للصارف لها عن حقيقتها وهو ان الاجزية بمقابلة جنايات
لتصور المحاربة بصور اخذ وقتل وجمع بينهما واخافة فذكرها متضمن
ذكرها ومقابلة متعدد ظاهر في التوزيع وايضا مقابلة اخف الجنايات
بالاغلظ وقلبه ينبو عن قواعد الشرع والسمع وجزاء سيئة مثلها اي بل
يصلبوا اذا انقسمت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف اذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الأرض اذا اخوفوا الطريق
قف على انه ورد في الحديث على انه على هذا المثال كما في التنقيح وهو ان ضعف
فانه لا ينفي الصحة في الواقع فموافقته للأصول ظاهر في صحته كما في التحرير
ولم يذكر المصنف تخيير الامام فيما اذا قتل واخذ المال وهو ثابت عند الامام
فعنده ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية يحتمل
الاتحاد والتعدد كذا في التنقيح وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او
هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين اعم من كل منهما على التعيين والأعم
يجب صدقه على الأخص وذلك الواحد الأعم الذي يصدق على العبد
والدابة غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي
هو العبد وفيه بحث لأن ايجاب العتق انما هو على ما يصدق انه احد الشيئين
لا على المفهوم العام اذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا

الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية
كذا في التلويح وعنده هو كذلك اى لان الاحد الشيئين غير عين وان غير
المعين ليس بمجل لكن على احتمال التعيين حتى لزم التعيين في مسئلة
العبدين والعمل بالمحتمل الذى هو المجاز أولى من الاهدار عند تعذر
العمل بالحقيقة فجعل ما وضع لحقيقة وهو الواحد المبهم مجازا عما يحتمل
اى لما يحتمله وهو المعين ففي بمعنى اللام لان ما بعد عن هو المعنى الحقيقي وما
بعد اللام هو المعنى المجازى وعلى هذا الخلاف على الف او على هذا الجدار
كما في المجمع من الاقرار وان استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند
استحالة الحكم كما تقدم في مسئلة هذا ابنى للاكبر سنا منه واورد
في التحرير على ابى حنيفة انهم يمنعون التجوز في الضد والمعين ضد المبهم بخلاف
ابنى للاكبر لا يضاد حقيقته مجازية وهو العتق اه وقد يجاب عنه بانه
ليس ضدا له لما قدمنا انه صادق عليه ولانه يحتاج الى اثبات ان الامام يمنع
التجوز في الضد قيد بانه لو قال لعبده ودابته احدكما حر عتق بالاجماع
لان قوله او هذا تخيير وقوله احدكما حر ايقاع فانما تقع على من يقبل العتق
فاما التخيير فيصح بين من يقبل العتق وبين من لا يقبله كذا في المحيط
وقيد بالدابة لانه لو قال لعبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده
لان عبد الغير محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك كذا

في

في التلويح ولو قال لعبديه ذلك واحدهما ميت لم يعتق عبده اتفاقا لان
الميت مما يسمى عبدا أو حرا الا ترى انك تقول مات حرا ومات عبدا كذا في المحيط
وتستعار أو للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص
بواحد معين فيصير بمعنى واو العطف لا عينه وذلك اذا كانت في موضع
النفي أو الأباحة وهو صريح في انها مجاز للعموم فيهما قال في التحرير انه غير صحيح
لان اللازم فيهما اه يعني فالحق انه حقيقة أيضا لان الاحد الأمرين من غير
تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع
منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا
ما جاءني زيد أو عمرو وكذا في التلويح وذكر الرضي انه كلمة او في جميع الامثلة موجبة
كانت او لا مفيدة لأحد الشيئين او الاشياء ثم معنى الوحدة في غير الموجب
يفيد العموم فلم يخرج أو مع القطع بالجمع في الانتهاء في نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا
عن معنى الوحدة التي هي موضوعة له اه وذكر قبله ان النكرة تفيد الوحدة في غير
الموجب تفيد العموم في الاغلب فاذا قصدت التنصيص على العموم فيما لقيت رجلا
وما لقيت واحدا قلت ما لقيت من رجل ومن واحد فاذا قلت ما لقيت رجلين ان رجالا فالمعنى ما
شيئا واحدا من هذا الجنس وما رأيت جماعة واحدة منه فمع عدم من يحتملان الاستغراق وغيره
ومعها يصير الأول نصا في استغراقه لجميع شعبات هذا الجنس والثاني في استغراقه
لجميع جماعاته فظهر ان معنى ما رأيت زيدا أو عمرا ما رأيت زيدا ولا عمرا في الاظهر اه

كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا اى لا اكلم واحدا منهما فمنع من كل منهما
وليس المراد لا اكلم احدهما لانه حينئذ يكون احد معرفة واذا لم يقدر معرفة
فلا يشكل بمسئلة الجامع وهى ما لو قال والله لا اقرب احدكما كان موليا من
واحدة لا منهما وتعقبه فى التحرير بان الحق عدم توقفه على التنكير ويتم مثله
لاتحاد الموجب للعموم فى النكرة وهو الضرورة اذ انتفاء احدهما بانتفاء الجميع
وحينئذ يعود اشكال مسئلة الجامع بخلافه بالواو فانه نفى الجميع لعموم الاجتماع
اهـ واجاب عنه فى التلويح بان القياس عدم الفرق الا ان كلمة احد ى خاصة صيغة
ومعنى ولا تعم بشىء من دلائل العموم فكذا ابو قوعها فى موضع النفى بخلاف
كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها فى موضع الاباحة فالاولى ان تفسر او باحد
منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح فى الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة
اهـ حتى اذا كلم احدهما يحنث بخلاف ما اذا اتى بالواو فانه لا يحنث الا
بكلامهما ولهذا قال فقصير بمعنى واو العطف لا عينه اذ لو كانت بمعنى
عين الواو لم يحنث بكلام احدهما قال فى التوضيح الا ان يدل الدليل على ان المراد
أحدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم ودلالته ان لا يكون للاجتماع
تأثير فى المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم وتعقبه فى التلويح بانه ليس
بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع
فى المنع ومثله اكثر من ان يحصى وتبعه فى التحرير بقوله وتعقبه بما اذا كان
للاجتماع

للاجتماع تأثير فى المنع باطل بنحو لا اعلم زيدا وعمرا وكثيرا اهـ واختار فى التلويح
فى الضابط انه اذا قامت قرينة فى الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم
الشمول واو بالعكس اهـ ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كالواو
ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما من غير حنث
بمنزلة واو العطف لانها وقعت فى موضع الاباحة فتعم كجالس زيدا أو بكرا
قال فى البديع والفرق بين الاباحة والتخيير بمخالفة المأمور بالجمع فيه دون الاباحة
ومعرفة الفرق من خارج وعلى هذا لو قال لا اقرب كن الا فلانة لا يكون موليا منهما
لانه اطلاق بعد حظر فكان اباحة فعمت اهـ وفرق بينهما فى التوضيح بان التخيير
منع الجمع والاباحة منع الخلو يعرف بدلالة الحال وفى التلويح والتحقيق ان كلمة او لاحد
الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وفى المغنى
ومن العجب انهم ذكروا ان معانى صيغة افعل التخيير والاباحة ومثلوه بنحو من
مالى درهما او دينارا وجالس الحسن وابن سيرين ثم ذكروا ان أو تفيدهما ومثلوا
بالمثالين المذكورين اهـ ولا عجب لما فى التلويح والاباحة والتخيير قد يضافان الى
صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وفى تلخيص الجامع حلف لا يكلم ذا او ذا وذا
فحنثه بالاول او الاخرين وفى عكسه بالاخر او الاولين اذ الواو للجمع واو بمعنى
ولا لتناولها نكرة فى النفى بخلاف ذا او ذا وذا فى الاظهر لانها تخص فى الاثبات
الى اخره وتستعار كلمة او بمعنى حتى او الا اذا افسد العطف لاختلاف الكلام

كما اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب ويحتمل
صرف الغاية بان يكون ما قبلها فعلا ممتدا يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه
بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تقضيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين
بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى
تقضيني فصار مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل
واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع
للفعل ولذا ذهب النحاة الى ان او هنا بمعنى الى لان الفعل الاول يمتد الى
وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع
الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء
او يتوب اي ليس لك من الامر في عذابهم او اصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم
او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وهو يكبتهم
وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما
ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم واختاره في التحرير بقوله وليس
منه او يتوب عليهم بل عطف على يكبتهم وليس ومعمولاها اعتراض لما في ذلك
من التكلف مع امكان العطف اه ثم اعلم انه اذا كانت بمعنى الى او الا فان المضارع
بعدها منصوب بان مضمرة كما في المغني ومن الفروع الفقهية ما في البديع والتوضيح
لو قال والله لا ادخل هذه او ادخل هذه الاخرى اي حتى ادخلها فان دخل الاولى
حنث

حنث او الثانية اولا انتهت اليمين اه وقيده في التلويح بما اذا نصب ما
بعد او لانه حينئذ تعذر العطف لعدم مضارع منصوب قبله فلو رفع كان
عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول
الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا
ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي فيلزم
شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احد الدارين ايتهما كانت
كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا اه وفي تلخيص الجامع لو قال والله لا ادخل هذه
او لا ادخل هذه فدخل احداهما حنث ولو قال لادخلن بر لان المراد نكرة
تخص في الاثبات وتعم الافراد في النفي دليله آثما او كفورا وآية التكفير ولو قال
لا ادخل هذه ابدا او لادخلن هذه اليوم بر بدخول الثانية في اليوم وحنث
بعزبته او دخول الاولى وفاء بالشرط وينحل بالحنث مرة لاتحاد الاسم كذا
المبدء بالاثبات ولم يوقت اصلا حنث بدخول الاولى قبل الثانية
وبر بعكسه حملا على الغاية كقوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون كذا بزيادة او
ادخل هذه والغاية دخول احدى الاخرين وتمامه فيه وحتى للغاية اي
للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة
حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر
على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان الى للغاية وفرق بينهما في الكشف

قف

من أوجه الأول اشتراط ان يكون شيئا ينتهي به المذكور او عنده بخلاف الى
فامتنع نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل الثاني ان حتى
لا تدخل على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف الى الثالث ان حتى لا تقع بعد من
لابتداء الغاية فلا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة ويقال اليها ويستعمل
للعطف وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون
ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة
الكلام السابق فالأول نحو ضربت حتى زيد غضبان والثاني نحو اكلت
السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول وفي الكل معنى الغاية وهو المراد بقوله
مع قيام معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف
عليها افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم
مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم
لا بحسب الوجود نفسه ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت
السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة كذا في التلويح ثم اعلم انها في
نحو اكلت السمكة حتى رأسها جارة ان خفضت ما بعدها وعاطفة ان
نصبت اى اكلته وابتدائية ان رفعت اى مأكول كما في البديع ولم يذكر المصنف
دخول ما بعدها فيما قبلها وحاصل ما في التحرير انها ان كانت جارة ففيها
اربعة اقوال ثالثها ان كان جزءا دخل ورابعها لا دلالة الا للقرينة واتفقوا
على

على دخول في العطف وفي الابتدائية بمعنى وجود المضمونين كقولهم
استنت الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما
معا في حالة العدو حتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودواؤه
الملح فان المعطوف أرذل فان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا
مثل يضرب لمن تكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره وبمواضعها
في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى نحو قوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا
ثم اعلم انهم جعلوا هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام
والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم كذا في التلويح او
غاية بالنصب هي جملة مبتدأة اى هي داخلة على جملة مبتدأ بها فتكون
حتى حرف ابتداء اى حرفا تبتدأ به الجمل اى تستأنف سواء كان الفعل مضارعا
كقراءة نافع حتى يقول الرسول بالرفع او ماضيا نحو حتى عفوا كذا في المغني وذكر
الرضي انا لا نعني بذلك ان ما بعدها مبتدأ مقدر اى انا ادخلها الان ذلك
لا يطرد في نحو قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالرفع اه وفي المغني
ولا محل للجملة الواقعة بعد حتى الابتدائية وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال
يحتمل الامتداد واعطاء الجزية يصلح منتهى له فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى
لام كي فتفيد السببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا

منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان أريد بالاسلام
أحداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى
بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل من المناسبة بين الغاية
والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى
المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث لم احتمل
الصدر اعنى السبب الامتداد والاجزاء عن المسبب لانتهاء اليه كذا فى التلويح
فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض ويبطل معنى الغاية اى تعذر
كون الصدر سببا للثانى ولا توجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من
غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء نى زيد حتى عمرو لكن الفقهاء
استعاروها المعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها
للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى افراد المجاز
الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بلفظه سماعا كذا
فى التلويح وفى المغنى ان حتى لا تعطف الجمل وذلك لأن شرط معطوفها ان يكون
جزء امما قبلها او كجزء منه ولا يتأتى ذلك الا فى المفرد وان هذا هو الصحيح
وزعم ابن السيد فى قول امرئ القيس : سريت بهم حتى تكل مطيهم :
فيمن رفع تكل ان جملة تكل مطيهم معطوفة بحتى على سريت بهم اه وتعقبه
الدماميني بانه يجوز فى بعض الجملة ان يكون مضمون احدهما بعضا من مضمون
اخرى

كما تقول اكرمت زيدا بما اقدر عليه حتى أقمت نفسى خادما له وبخل على
زيد بكل شيئ حتى منعنى دانقا الخ فلم يتعين كون حتى ابتدائية فى كلام امرئ
القيس كما توهمه فى التحرير ولان كونها للعطف المحض مما اخترعه الفقهاء
كما فى التنقيح وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فحتى
للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح الضرب يصلح
منتهى له فلو امتنع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب
الى الغاية المذكورة ان لم آتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لأن
اخر الكلام اعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داعى الى الاتيان
فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله
غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان
الصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة ان لم آتك حتى اتغدى
عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما
السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يكون جزاء لفعله اذ المجازاة هى
المكافأة ولا معنى لمكافأة نفسه وفى التلويح واعلم ان قولهم حتى اتغدى
باثبات الألف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم فاتغد لانه عطف
على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل
وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم اه ولذا اوره

الاتقاني بدون الالف ولم يذكر المصنف ان حتى بمعنى اى حرف للاختلاف
فقيل بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب وذهب فخر الاسلام وتبعه صدر الشريعة
الى انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى
عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت او أتى وتغدى
متراخيا حنث والمذكور في نسخ الهداية وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى
الفور والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى
متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا
او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذى ذكره ان وقته هكذا
ذكر الاقوال الثلاثة في التلويح من غير ترجيح واختار في التحرير القول الاخير
من انها لعطف مطلق الترتيب في الغاية وان كان بالتعقيب انسب فشرط
الفعلان للتشريك فيبر بالتغدى في اتيانه ولو متراخيا عنه الى آخره وبه
اندفع ما رجحه الاتقاني من انها بمعنى الواو لنقل الحكم عن الزيادات انها للترتيب
ومنها اى من حروف المعانى حروف الجر قال ابن الحاجب وهى ما وضع
للافضاء بفعل أو شبهه أو معناه الى ما يليه وذكر الرضى ان الاظهر انه قيل لها
حروف الجر لانها تعمل اعراب الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وبعضها
حروف النصب فالباء للالصاق وهو تعليق الشيئ بالشيئ وايصاله
به كذا في التلويح وظاهر ما في الكتاب انها موضوعة للالصاق فقط فقيل
وهو

هو معنى لا يفارقها فلذا اقتصر عليه سيبويه وفي التحرير الباء مشترك للالصاق
الصادق في أصناف الاستعانة والسببية والظرفية والمصاحبة فانه في الظرفية
مثلا كقمت بالدار تم منه في نحو مررت بزيد ولا يتحقق مجرده الا في التعدية
وهى ايصال معنى متعلقها بمدخولها اه ويخالفه ما ذكره الرضى انه معنى
الاستعانة للباء مجاز الالصاق وما في المغني من ان الالصاق حقيقي كامسكت
بزيد اذا قبضت على شيئ من جسمه او على ما يحبسه من يد أو ثوب ومجازى
نحو مررت بزيد اى الصقت مروري بمكان يقرب من زيد اه فلم تكن الباء
من قبيل المشكك والظاهر ما في المغني ان لها اربعة عشر معنى الاول الالصاق
كما قدمناه الثانى التعدية نحو ذهبت بزيد الثالث الاستعانة نحو كتبت
بالقلم الرابع السببية نحو انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل الخامس المصاحبة
نحو اهبط بسلام اى معه والسادس الظرفية نحو ولقد نصركم الله ببدر
والسابع البدل نحو فليت لى بهم قوما والثامن المقابلة وهى الداخلة
على الأعواض كاشتريت بالف والتاسع المجاوزة كعن نحو فاسئل به
خبيرا والعاشر الاستعلاء نحو واذا مروا بهم يتغامزون والحادى عشر
التبعيض اثبته جماعة وجعلوا منه عينا يشرب بها عباد الله قيل ومنه
وامسحوا برؤسكم والظاهر ان الباء فيها للالصاق الثانى عشر القسم الثالث
عشر الغاية نحو وقد أحسن بى والرابع عشر التأكيد الخ وتصحب الايمان

حتى لو قال اشتريت هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا
وظاهره ان الباء فيه للالصاق وهو قول فخر الاسلام ووجهه ان المقصود
في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على
الاثمان التي هي بمنزلة الآلات وجعلها صدر الشريعة للاستعانة فتدخل
على الوسائل اذ بها تستعان على المقاصد لان المقصود الأصلي من البيع
هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب
من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد
فيصح الاستبدال به اي بالكر قبل قبضه كما في سائر الاثمان لا باعتبار
ان الثمن لا يتعين بالتعيين وانما هو باعتبار انه وسيلة فتشمل ما يتعين
ايضا بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر كما لو قال بعتك كرا من
الحنطة بهذا العبد فانه يصير سلما ويصير العبد رأس المال والكر هو
المبيع المسلم فيه حتى يشترط التأجيل فيه وقبض رأس المال قبل
الافتراق ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل قبضه ولو قال ان اخبرتني
بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق لأن الشرط اخبار ملصق بالقدوم
فاذا أخبر به كاذبا لم يوجد الشرط بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا
قدم فانه لا يختص بالحق فلو أخبره بقدومه كاذبا عتق لأن الشرط مطلق
الأخبار وهو لا يتقيد بالصدق ومثل ان اخبرتني ان علمتني فان قال ان اعلمتني
بقدوم

بقدوم فلان فاعلمه كاذبا لا يحنث كما في البزازية لكن قال فيها ان كتب الي بقدوم
فلان او ان فلانا قدم فكتب كاذبا يحنث اه وهو خطأ والصواب ما في الخلاصة
انه كالاخبار يعني ان كان بالباء لا يحنث والا حنث وهو الموافق لكون الباء
للالصاق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الأذن وكذا
لا تخرجي الا باذني لأن معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب
ان يقدر له مستثنى عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرجي
الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض ما بقي ما عداه
على حكم المنفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا
من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا
لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا
يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء
لا تفيد العموم في الازمان والاحوال فيظهر ان ما ذكره في الكشف من ان الفعل يتناول
المصدر لغة وهو النكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي كذا في التلويح ووجهه
انه انما يكون في موضع النفي اذا كان من قبيل المحذوف كما في الاستثناء المفرغ
واما ما دل عليه الفعل فلا يوصف بالعموم والنكرة في موضع الشرط كهي في موضع
النفي بخلاف قوله الا ان فانه لا يشترط تكرار الأذن فان أذن لها مرة
فخرجت ثم خرجت مرة أخرى بدون اذنه لم يحنث قالوا لانه استثنى الأذن

من الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقى وهو الاستثناء فيكون مجازا من الغاية و
المناسبة بين الغاية والاستثناء ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع وتمام ابحاثه
وفروعه فى شرحنا على الكنز ولزوم تكرار الاذن فى دخول بيته عليه السلام
مع تلك الصيغة بخارج وهو تعليله بالاذى وفى قوله انت طالق بمشيئة
الله بمعنى الشرط لان الباء للالصاق فالتقدير انت طالق طلاقا ملصقا
بالمشيئة فلا يقع قبلها والطلاق الملصق بها لا يطلع عليه فكان ابطالا أو
تعليقا بما لا تعلم مشيئته قيد بها لأنه لو قال انت طالق بامر الله أو بحكمه
أو بأذنه او بقدرته يقع فى الحال ولا يكون شرطا وتمامه فى الفقه وقال
الشافعى الباء فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض كما نقل عنه
النووى فى شرح المهذب وقال مالك انها صلة اى زائدة وليس كذلك
قال فى المغنى والحادى عشر التبعيض اثبت ذلك الاصمعى والفارسى والقتبى
وابن مالك قيل والكوفيون قيل ومنه وامسحوا برؤسكم والظاهر ان الباء
للالصاق ـــــــ وقيل هى فى آية الوضوء للاستعانة وان فى
الكلام حذفا وقلبا فان المسح يتعدى الى المزال عنه والى المزيل بالباء
فالأصل امسحوا رؤسكم بالماء اهـ وذكر الرضى وقيل جاءت للتبعيض نحو
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم قال ابن جنى ان اهل اللغة لا يعرفون هذا بل
يورده

يورده الفقهاء ومذهبه انها زائدة لأن الفعل يتعدى الى مجرورها بنفسه
اهـ بل هى للالصاق لكنها ان دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله
فيتناوله كله كمسحت الحائط بيدى واذا دخلت فى محل الأسم بقى الفعل
متعديا الى الآلة فلا تقتضى استيعاب الرأس وانما تقتضى الصاق الآلة بالمحل
وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد اكثر اليد فصار التبعيض مرادا بهذا
الطريق وحاصله ان التبعيض لازم عقلا لا من الباء لكن اعتبار أكثر اليد
فى قدر المفروض ضعيف رواية ودراية وظاهر الرواية الربع باعتبار ان الفعل
تعدى الى الآلة العادية اى اليد فالمأمور استيعابها ولا تستغرق غالبا سوى
ربعه فتعين فى ظاهر المذهب كما بينه المحقق فى فتح القدير وحديث انس
فى ابى داود وسكت عليه حجة على مالك اذ قوله ادخل يده من تحت العمامة فمسح
مقدم رأسه ظاهر فى الاقتصار كما فى التحرير وليس حجة على الشافعى كما بينه
فى فتح القدير وعلى للالزام مخالف لما فى التحرير والتنقيح والبديع من انها
للاستعلاء حسا ومعنى قال فى التحرير فهى فى الايجاب والدين حقيقة
فانه يعلوا المكلف ويقال ركبه دين اهـ وفى المغنى انها حرفية واسمية فالحرفية
لها تسعة معان احدها الاستعلاء اما على المجرور وهو الغالب نحو وعليها
وعلى الفلك تحملون او على ما يقرب منه نحو أو أجد على النار هدى
وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو ولهم على ذنب الثانى المصاحبة كمع

نحو وآتى المال على حبه الثالث المجاوزة كعن كقوله اذا رضيت على بنو قشير
الرابع التعليل كاللام نحو ولتكبروا الله على ما هداكم الخامس الظرفية كفي نحو
ودخل المدينة على حين غفلة السادس موافقة من نحو اذا اكتالوا على الناس
السابع موافقة الباء نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق الثامن
ان تكون زائدة التاسع ان يكون للاستدراك نحو فلان لا يدخل الجنة
لسوء صنيعه على انه لا ييأس من رحمة الله والاسمية ان تكون اسما بمعنى
فوق كقوله غدت من عليه اه وظاهر كلامهم ان الاستعلاء حقيقة
ولباقي المعاني مجاز لما عرف ان المجاز خير من الاشتراك وذكر الرضي ان الاستعلاء
في الدين مجازي لان الحقوق كانها راكبة لمن تلزمه وكذا قوله تعالى اسم
عن استعلاء عليم ولكن اذا صار الشيء مشهورا في الاستعمال في شيء
يكون الخ لم يراع اصل معناه اه فقوله له على الف درهم دينا الا ان يتصل به الوديعة
فتقول له على الف درهم وديعة فلا يكون للالزام لقرينة المجاز وكذا لو قال اردت
به الوديعة متصلا كما ذكره العيني في شرح الكنز وحكم الابراء كالاقرار فلو ابرأه من
ماله عليه دخل كل دين من قرض وثمن مبيع وغصب ولا تدخل الامانات كلها
ولو ابرأه عما له عنده كان بالعكس كما في البزازية فان دخلت في المعاوضات
المحضة مالية اولا كالبيع والاجارة والنكاح نحو بعت هذا على الف درهم واحمله
على الف وتزوجتك على الف كانت بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب
الالصاق

الالصاق والمراد بالمحضة ما خلا عن معنى الاسقاط فلا تحمل على الشرط لانها لا
تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا وكذا اذا استعمل في الطلاق عندهما
فانها تكون بمعنى الباء لكون الطلاق على مال معاوضة من جانبها ولذا كان لها
الرجوع قبل كلام الزوج وعند ابي حنيفة للشرط بان يكون ما بعدها شرطا
لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك وكونها
للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم
للشرط فلذا رجح الامام عملا بالحقيقة والطلاق يقبل التعليق بالشرط فحمله
على معناه الحقيقي وفائدة الاختلاف فيما لو قالت طلقني ثلاثا على الف فطلقها
واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لان للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم
على اجزاء المشروط ويجب الثلث عندهما لانها بمعنى الباء عندهما فتكون الالف
عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض قال في التلويح وتحقيق
ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا
بمقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت
المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير
عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط
على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط
على الشرط فلا تتحقق المعاقبة اه قيدنا بهذه الصورة لانها لو قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة

وجب ثلث الالف اتفاقا لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي
على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لان الباء للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على
على الشرط لكان البدل كله عليها ولا فائدة لها فيه كما في التلويح وفي كافي الحاكم لو خلع امرأتيه على الف فان الالف
تقسم عليهما على قدر ما تزوجهما عليه من المهر اه فالمراد ما يخصها في كلام التلويح
ما كان بقدر مهرها وبه علم ان قولهم ان في الطلاق على الاختلاف ليس على اطلاقه
كما لا يخفى وكذا لو قال انت طالق على الف توقف على قبولها لا ادائها وكذا لو قال
انت طالق على ان تعطيني الفا فالشرط قبولها لا اعطاؤها وكذا لو قال انت
طالق على دخولك الدار توقف على قبولها لا على دخولها كذا في الخانية وفي شرح
الكنز انت طالق على ان تدخلي الدار توقف على الدخول فكان شرطا اه فعلى هذا
يفرق بين ما اذا دخلت بين المصدر وما كان بمعناه وقد فرقوا بينهما في
مسائل ومن بكسر الميم موضوعة للتبعيض ظاهره ان المعنى الحقيقي لها
فقط وفي المغني انها تأتي على خمسة عشر وجها أحدها ابتداء الغاية وهو
الغالب عليها حتى ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه نحو من المسجد الحرام
وفي الحديث مطرنا من الجمعة الى الجمعة الثاني التبعيض وعلامتها امكان سد بعض
مسدها الثالث بيان الجنس نحو من الاوثان الرابع التعليل نحو مما خطاياهم
الخامس البدل نحو ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخرة السادس مرادفة عن نحو
فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله السابع مرادفة الباء نحو ينظرون من طرف
خفي

خفي الثامن مرادفة في نحو أروني ماذا خلقوا من الأرض التاسع مرادفة عند
نحو لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا العاشر مرادفة ربما اذا اتصلت
بما نحو وانا لمما نضرب الكبش ضربة الحادي عشر مرادفة على نحو ونصرناه من القوم
الثاني عشر الفصل والله يعلم المفسد من المصلح الثالث عشر الغاية نحو ما رأيت
من ذلك الموضع الرابع عشر التنصيص على العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني
من رجل الخامس عشر تأكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من احد اه وفي التلويح
والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء
الى ان اصلها التبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق أئمة اللغة
على انها حقيقة في ابتداء الغاية اه وتعقبه في التحرير بقوله وكثير من أئمة اللغة ان الابتداء
الغاية ورجع معانيها اليه فالمعنى في نحو اكلت من الرغيف ابتداء الكل وهو مع
تعسفه لا يصح لان ابتداء الكل واخذه لا يفهم من التركيب ولا مقصود الافادة
بل تعلقه ببعض مدخولها كيف وابتداؤه مطلقا فقد يكذب وتخصيصه بذلك
الجزئي غير مفيد واستقراء مواقعها يفيد ان متعلقها ان تعلق بمسافة قطعا
لها كسرت ومشيت أولا كبعت واجرت فلابتداء الغاية اي ذا الغاية وهو
ذلك الفعل أو متعلقه المبين منتهاه وان افاد تناولا كاخذت واكلت واعطيت
فلا يصاله الى بعض مدخولها فعلمت بتبادر كل من المعنيين في محليهما مع خصوص
ذلك الفعل فلم يبق الا ظاهر معنى مشترك تكون له او المشترك اللفظي اما جعلها

اما جعلها حقيقة فى احدهما مجازا فى الآخر بعد استوائهما فى المدلولية والتبادر
فى محليهما فتحكم وانتفى جعلها للابتداء ورد التبعيض اليه والظاهر انه مشترك
لفظى ورد البيان الى التبعيض بانه اعم من كونه تبعيض مدخولها من حيث هو
متعلق الفعل او كون مدخولها بعضا بالنسبة الى متعلق الفعل فالاوثان بعض
الرجس اه فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه له ان يعتقهم
الا واحدا عند ابى حنيفة كما قدمناه فى بحث العام والى لانتهاء الغاية
اى المسافة قال فى التلويح والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء
الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها
ابتداء أو انتهاء اه وفى التحرير الى للغاية اى دالة على ان ما بعدها منتهى حكم ما
قبلها وقولهم لانتهاء الغاية تساهل او بارادة المبدأ اذ تطلق عليه بالاشتراك
عرفا بين ما ذكرنا ونهاية الشيء من طرفيه ومنه لا تدخل الغايتان لان الدلالة
بها على انتهاء حكمه لا انتهائه اه وفى المغنى لها ثمانية معان انتهاء الغاية
والمعية والتبيين ومرادفة اللام وفى والابتداء وموافقة عند والتوكيد
فان كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة الى المغيا أى
فتعلق الفعل لا الفعل كذا فى التحرير كقوله من هذا الحائط الى هذا الحائط
لا تدخل الغايتان اى الحائطان من هذا المثال تحت حكم المغيا لانها لما كانت قائمة
بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا وان لم تكن فان كان أصل الكلام متناولا
للغاية

١٤٩

للغاية كان ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كالمرافق لان ذكرها ليس لمد الحكم
اليها لان الحكم ممتد فاذا كانت لاسقاط ما وراءها بقيت هى داخلة تحت حكم
الصدر وان لم يتناولها اى اصل الكلام الغاية او كان فيه اى فى تناوله شك
فذكرها لمد الحكم اليها فتمتد اليه وتنتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب
الانقطاع بالليل لان الصيام فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ان كان عاما فظاهر
وان كان خاصا فلا قائل بالفصل بين رمضان وغيره فلا يدخل الليل فى الصوم
مثال لما اذا لم يتناولها ومثال ما فيه شك اجال الايمان كما اذا احلف لا يكلمه الى
رجب فلا يدخل رجب تحت المنع وهو ظاهر الرواية لان التأبيد للصدر لم يكن مصرحا
به فلا يدخل بالشك ويدخل ما بعد الى فى رواية الحسن نظرا الى ان مطلقه يوجب
الأبد فهى لاسقاط ما بعدها وحكم فى التحرير بغلط هذه الرواية لاتفاق
الرواية على عدم الدخول فى أجل الدين والثمن والاجارة ولا فرق وقيل بالفرق
فى الأولين عدم الدخول للترفه ويصدق بالاقل زمانا فلم يتناولها فهى للمد
والاجارة تمليك منفعة ويصدق كذلك وهو غير مراد فكان مجهولا فهى لمده
اليها بيانا للقدر اه وفيه نظر لثبوت الخلاف ايضا فى اجل الدين والاجارة كأجل
اليمين كما فى جامع الفصولين وفيه لو باع بخيار الى غد تدخل الغاية اذ الصدر
تناولها فاسقطت ما وراءها ومن اراد استكمال هذا المبحث من الفروع فعليه
بجامع الفصولين والذى اختاره المحققون ان الى انما تفيد ان ما بعدها منتهى

الحكم ودخوله وعدمه بالدليل واختاره في الكشاف والتلويح وقال في التحرير
واليه اذهب فيهما اى في حتى والى ولاينافى الزام الدخول في حتى وعدمه في الى
لأنه ايجاب الحمل عند عدم القرينة للاكثرية بهما حملا على الاغلب لا مدلولهما و
التفصيل بلا دليل وليس يلزم الجزئية الدخول ولا عدمها عدمه الا ان ثبت استقراؤه
كذلك فيحمل كما قلنا وكذا تفصيل فخر الاسلام اه وذكر الرضى عدم دخول حدى
الابتداء والانتهاء في المحدود والدخول بقرينة وهو المذهب اه وبحث
القاضى اذا قرن الكلام بغاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم تخرج بالقيد
بل بجملته فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط عما
بعدها يوجب ان لا اعتبار لتفصيل فخر الاسلام بل الادخال بالدليل من وجوب
احتياط او قرينة وهو في الخيار كونه للتروى وقد ضرب الشرع له ثلاثة حيث
ثبت كامرها المرتد لازاحة مظنة اتفاقه تاما فالظاهر ادخالها عين غاية دونها
وعلى هذا انتفى بناء ايجاب المرافق عليه وقد ذكر لادخالها وجوه ردها في التحرير
والأحسن التمسك بالاجماع على ادخالها كما نقله شيخ الاسلام ابن حجر في فتح البارى
عن حكاية الشافعى له قال فزفر محجوج بالاجماع قبله وصحح في المغنى عدم دخول
ما بعدها مطلقا الا بقرينة لان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند
التردد اه وفى للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا
اما تحقيقا نحو زيد في الدار او تقديرا نحو نظرت في الكتاب وتفكرت في العلم
وانا

١٤٩
وانا في حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاغلة للنظر والتفكر والمتكلم
مشتملة عليها اشتمال الظرف على المظروف فكانها محيطة بها من جوانبها كذا
ذكره الرضى وفى المغنى ذكر لها معانى عشرة ردها المحقق الرضى الى الظرفية
لكن اختلفوا في حذفه واثباته في ظرف الزمان يعنى اختلفوا في ان الحذف
والاثبات سواء اولا فقالا هما سواء اى الحذف والاثبات فاذا قال انت طالق
غدا او في غد ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة وفرق ابو حنيفة
بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فقال يصدق قضاء وديانة مع اثباتها وديانة
فقط مع حذفها لان متعلقها يعم مدخولها اذا كانت مقدرة لا ملفوظة لغة
الفرق بين صمت سنة وفى سنة لغة وانما يتعين اول اجزائها مع عدم النية
لعدم المزاحم واليوم والشهر ووقت العصر كالغد فيهما ومن فروعها ما في البديع
ان صمت الدهر او في الدهر فالأول على الابد والثانى على ساعة ومن فروعها
أيضا ما في البزازية ويدخل في قوله لا اكلمه كل يوم الليلة حتى لو كلمه في الليل
فهى كالكلام في النهار كما في قوله أيام هذه الجمعة وفى قوله في كل يوم لا
تدخل الليلة حتى لو كلمه في الليل لا يحنث لا يكلمه اليوم وغدا او بعد غد فهذا
على كلام واحد ليلا كان او نهارا ولو قال في اليوم وفى غد وفى بعد غد لا
يحنث حتى يكلم في كل يوم سماه ولو كلمه يوما لا يحنث في يمينه كقوله لامرأته
أنت على كظهر امى كل يوم لم يقربها ليلا ونهارا حتى يكفر ولو زاد في لـه

ان يقربها ليلا ونهاره على الأيام يبطل كل يوم بمجئ الليل ويعود بمجئ الغد
ولو كفر عن الظهار في يوم بطل ظهاره ذلك اليوم وعاد من الغد اه ومما
خرج عن هذا الأصل ما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرك بيدك رمضان
او في رمضان فهما سواء وكذا الغد او في غد ويكون الأمر بيدها في رمضان
أو في الغد كله كذا في التلويح يعني فلم يتعين الجزء الأول هنا واذا
أضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق في مكة يقع في الحال
لعدم صلاحيته للاضافة لان الطلاق لا يختص بمكان الا ان يضمر الفعل فيصير
بمعنى الشرط فالتقدير انت طالق في دخولك مكة فيكون من حذف
المضاف وهذا أحد الوجوه والثاني ان يكون من اطلاق المحل وارادة الحال
الثالث ان تكون للمقارنة كالتعليق توقفا لا ترتبا فعنه لا تطلق أجنبية
قال لها انت طالق في نكاحك وتعلق أنت طالق في مشيئة الله
تعالى فلم يقع لانه غيب لاختصاصه او تنجز في علم الله فلا خطر بل تعليق
بكائن وتمامه في التحرير ومن فروع الظرفية غصبه ثوبا في منديل لزماه
ولبطلانها لزم عشرة في له على عشرة في عشرة الا ان قصد به المعية أو
العطف فعشرون لمناسبة الظرفية كليهما ومثله طالق واحدة في واحدة
يقع واحدة وان نوى الضرب والحساب ومع للمقارنة اى لزمان مقارن
لما اضيفت اليه قال في المغني هو اسم بدليل التنوين في قولك معا ودخول
الجار

٢٥٠

الجار في حكاية سيبويه ذهبت مع معه وتسكين العين لغة لا ضرورة واسميتها
حينئذ باقية وقول النحاس انها حينئذ حرف بالاجماع مردود وتستعمل مضافة
فتكون ظرفا ولها حينئذ معان ثلاثة احدها موضع الاجتماع الثاني زمانه
الثالث بمعنى عند ومفردة فتنون وتكون حالا وقد جاءت ظرفا مخبرا
به الى آخره ومن فروعها اذا قال لغير المدخولة انت طالق واحدة مع واحدة
او معها واحدة وقعت ثنتان اتفاقا ومن فروع استعمالها بمعنى عند ما
في البزازية معزيا الى المحيط ليس لي مع فلان شيء فهو على الامانات لا على
الدين اه ومن فروعها ما في البزازية انت طالق مع كل تطليقة وقع الثلاث
الساعة وقبل للتقديم اى لزمان متقدم على ما أضيفت اليه فلو قال
لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف
على وجود ما بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس فانها لا تطلق الا
قرب الغروب ذكره الهندي وبعد للتأخير اى لزمان متأخر عما أضيفت
اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل فاذا قيد بالكناية كان صفة لما
بعده لانه خبر عنه وان لم يقيد كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخولة
انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لفوات المحلية للمتأخرة وثنتان
لو قال قبلها لان الموقع يقع حالا فيقترنان وبعد على العكس وفي المدخولة تقع
ثنتان في الكل وكذا الاقرار كذا في التحرير فيلزمه درهمان في مثل على درهم

او بعد درهم أو قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا
في التلويح وبه اندفع ما في بعض الشروح انه يلزمه درهمان الا في قوله درهم
قبل درهم فدرهم واحد وعلل له الهندي بانه صفة للأول فكأنه قال
درهم قبل درهم يجب على ما في المستقبل اه واعلم ان المراد بالصفة هنا
الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت
للواحدة السابقة كذا في التلويح وعند للحضرة قال في المغني عند اسم
للحضور الحسي والمعنوي وللقرب كذلك وكسر فائها اكثر من ضمها وفتحها
ولا تقع الا ظرفا او مجرورا بمن وقول العامة ذهبت الى عنده لحن وقولنا
عند اسم للحضور موافق لعبارة ابن مالك والصواب اسم لمكان الحضور
فانها ظرف لا مصدر وتأتي ايضا لزمانه نحو الصبر عند الصدمة الأولى
ولدى كعند الا ان عند امكن منها وتمامه فيه فاذا قال عندي الف درهم
كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم كما يقال وضعت
الشيء عندك فانه يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة
حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت هكذا في
التوضيح والتلويح من انها لا تدل على اللزوم كالمصنف وما في التحرير يخالفه
فانه قال عند للحضرة وهو اعم من الدين والوديعة وانما ثبت باطلاقها
كعندي الف لاصلية البراءة فتوقف الدين على ذكره معها اه وهو الأوجه
ولو

ولو قالوا لكان امانة كان اولى لانه لا دليل على تعيين الوديعة فانها امانة خاصة
وليس حكم الامانات سواء لانه لو خالف في الوديعة ثم عاد الى الوفاق لا يبرأ وفي
غيرها يبرأ وفي فروع ط ما في البزازية لو قال برئت اليك مما لك عندي فقال
نعم دخل فيه المضاربة والوديعة والعارية وكل شيء اصله امانة لا الدين اه
وغير تستعمل صفة للنكرة وتستعمل استثناء لما في المغني انها اسم ملازم
للاضافة في المعنى ويجوز ان تقطع عنها لفظا ان فهم معناه وتقدمت عليها
كلمة ليس وقولهم لا غير لحن ولا تتعرف غير بالاضافة لشدة ابهامها وتستعمل
غير المضافة لفظا على وجهين احدهما وهو الأصل ان تكون صفة للنكرة نحو
نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او المعرفة قريبة منها نحو صراط الذين الآية
لان المعرف الجنسي قريب من النكرة والثاني ان تكون استثناء فتعرب
باعراب الاسم التالي الا في ذلك الكلام تقول جاء القوم غير زيد بالنصب الى آخره
كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لان المعنى على
درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا
والحاصل انها وقعت صفة فانها لا تفيد حال ما اضيفت اليه وان وقعت
استثناء افادته ويلزمها اعراب المستثنى وقيد بكون الاستثناء من الجنس
لانه لو كان من خلافه نحو له علي عشرة دراهم بالنصب ففيه خلاف فعندهما
هو كذلك وعند محمد يلزمه تمام الدينار للانقطاع لشرطه في الاتصال

الصورة والمعنى واقتصر الشيخان على المعنى لانه بجمع الثمنية فالمعنى ما قيمته
كذا او الدانق بفتح النون والكسر قيراطان والجمع دوانق ودوانيق كذا في التقرير
وفي التاتارخانية لو قال له علي غير الف درهم فعليه الفان وان قال له علي
غير الفين فعليه اربعة الآف اهـ وبه علم ان كون الاستثناء عند نصبها
انما هو فيما اذا كان الكلام تاما اما اذا لم يذكر المستثنى منه تعين ان تكون صفة
وسوى كغير فيستعمل صفة للنكرة كما في قوله تعالى مكانا سوى
واستثناء ولكن تنصب على الظرفية بخلاف غير فانها لا تقع ظرفا وذكر
الرضي ان سوى في الأصل مكان مستو ثم صار بمعنى مكان ثم بمعنى بدل ثم بمعنى
الاستثناء ولا يخفى ان الفرق السابق لغير بين كونها صفة او استثناء
انما ظهر بالاعراب وسوى لا يظهر فيها الاعراب فكيف يعلم انها صفة فيلزم
درهم تام او استثناء فينتقص منه ولم يتعرض له في التوضيح والتلويح وانما
ذكره العلامة يحيى السيرامي وظاهره انه بطريق التخريج لا النقل فقال فعلى هذا
لو قال لفلان درهم سوى دانق لم يعلم انه صفة او استثناء لعدم ظهور
الأعراب الفارق فرجع الى المقر فيما نوى وان لم يكن له نية يلزمه الاقل اهـ
والقواعد لا تأباه لأن الأصل البراءة واقول وهكذا يقال في غير لو سكنها
لعدم ظهور الفارق فينبغي ان ينوى والا فالاقل واقول انهم اعتبروا الاعراب
هنا وصرحوا في الطلاق بعدم اعتباره في قوله انت واحدة فقالوا انه
كناية

كناية في جميع الوجوه معللين بان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
فلم يعتبر فيحتاجون الى الفرق ومنها اى حروف المعاني حروف الشرط
اى ادواته حروفا كانت أو اسماء تجوزا او تغليبا والأضافة لدلالتها عليه
وللشرط اطلاقان الأول تعليق مضمون جملة على اخرى تليها وحاصله ربط
خاص الثاني مضمون الجملة الأولى ومنه قولهم الشرط معدوم على خطر
الوجود كذا في التحرير وان اصل فيها اى في حروف الشرط لتجردها للشرط واما
غيرها فمع خصوصية زمان ونحوه وفي المغني ان المكسورة الخفيفة ترد على
أربعة أوجه شرطية ونافية ومخففة من الثقيلة وزائدة وانما تدخل
ان على أمر معدوم على خطر اى خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان
لا يكون فخرج المستحيل المقطوع بانتفائه والكائن المقطوع بوجوده لكن
اراد تأكيد اخراج الكائن فقال ليس بكائن لا محالة وليس لهذا الشرط
مخصوصا بان بل جميع الاسماء الجازمة كذلك قال في التحرير واشترط الخطر في
مدخولها ومدخول الأسماء الجازمة كمتى حتى امتنع ان أو متى طلعت الشمس
افعل الا لنكتة لغة لا لانه شرط الشرط وحاصله انها انما وضعت لافادة
التعليق كذلك بخلاف كلمة اذا فانها لمحل ضد ان لا يكون مدخولها الا
محققا او منتظرا لا محالة فصح اذا جاء غد اكرمك لوضعها كذلك الا لنكتة
كاذا جاء زيد تفاؤلا واذا تصبك خصاصة تنزيلا محققا اعادة الوجود

وتوطينا الدفع الجزع عنده فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم
تطلق حتى يموت احدهما اى احد الزوجين الرجل او المرأة ففى موته اتفاق
وفى موتها خلاف والصحيح الوقوع والمراد الوقوع فى اخر حياة احدهما لانهما ما
داما حيين يمكنه ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه لان الشرط عدمه مطلقا لا
العدم المقيد بزمان عدمه اذ لو كان كذلك لوقع بالسكوت كما فى متى ثم ان لم
يدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار واما اذا ماتت فلا
ميراث له مطلقا لانها بانت قبل موتها ثم اعلم ان محل التوقف الى موت
احدهما ما اذا لم تقم قرينة الفور اما معها فلا توقف ولذا قالوا لو قالت
له طلقنى فقال ان لم اطلقك كان للفور كما فى القنية وتمامه فى فتح القدير
ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل وقع بعد ان فهو كالطلاق واذا عند نحاة
الكوفة تصلح للوقت بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم
به الفعل والشرط على السواء ويجازى بها مرة كقوله واذا تصبك
خصاصة فتجمل فادخل الفاء فى جوابها فكانت للشرط جازمة للفعلين
ولا يجازى بها اخرى كقوله :
۞ واذا تكون كريهة ادعى لها ۞ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ۞
نظرا الى انها للوقت واذا جوزى بها سقط عنها الوقت كانها حرف
شرط كان دفعا للاشتراك وهو قول ابى حنيفة وظاهره انها اذا
استعملت

استعملت للشرط لا تكون حرفا بل هى باقية على اسميتها وفى كلام فخر الاسلام
انها حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعى وجوابه ظاهر عند علماء
المعانى فان اذا كثيرا ما تستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة
كذا فى التلويح وهو مردود لان عبارة فخر الاسلام كالمصنف من قوله
كانها حرف والظاهر انها حرف مستعملة لمجرد الشرط الذى هو ربط خاص
ومن معانى الحروف وقد تكون الكلمة حرفا واسما اليه اشار فى التحرير قال
فى المغنى ان اذا اذا لم تكن للمفاجأة فالغالب ان تكون ظرفا للمستقبل مضمنة
معنى الشرط وتختص بالدخول على الجملة الفعلية ولا تعمل الجزم الا فى الضرورة
كقوله واذا تصبك خصاصة والجمهور على انها لا تخرج عن الظرفية الخ وعند نحاة البصرة
هى للوقت حقيقة مضافة الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير
اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل
من الليل وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت مثل اذا اخرجت
اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط
الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا جوابه المضارع لفوات معنى
الابهام اللازم للشرط فجزم الفعل بها لا تجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها
للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى ان واما استعمالها فى الشرط من غير
جزم فشايع مستفيض مثل متى فانها لا يسقط عنها ذلك

اى معنى الوقت بحال بمعنى انه لا استعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى
الظرف بمنزلة ان واما استعماله للشرط فلا نزاع فيه ويجزم به المضارع
مثل متى تخرج اخرج قال فى التلويح والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط
بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع فيما هو على خطر الوجود
ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه اه وهو اى قول
البصريين قولهما فى اذا ولم يلزم على قولهما الجمع بين الحقيقة وهو
الوقت والمجاز وهو الشرط لانه لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت
معنى الشرط باعتبار افادة معنى الكلام بقيد حصول مضمون جملة هى بمنزلة
المبتدا المتضمن معنى الشرط حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت
طالق لا يقع عنده ما لم يمت احدهما كان وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك
فانه يقع الطلاق حين سكت اتفاقا فالحاصل انه اذا كان عنده وكمتى
عندهما والخلاف عند عدم النية اما اذا نوى الوقت يقع للحال ولو نوى
الشرط يقع فى اخر العمر لان اللفظ يحتملهما كذا فى الهداية وينبغى ان لا يصدق
قضاء عندهما اذا نوى اخر العمر لما فيه من التخفيف على نفسه وقيد الخلاف
بما اذا لم اطلقك لانه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى
قف اتفاقا فاحتج الامام الى الفرق وحاصله ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك
وفى التعليق بالمشيئة الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك وتمامه فى التلويح

وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت
الدار فيكون لو عاملا فى المستقبل على خلاف ما وضع له لانه وضع للشرط
فى الماضى فتكون بمعنى ان مجازا لاستوائهما فى معنى الشرط صونا عن اللغو
عند الامكان وقد اشار المصنف الى انه لا نص فيه عن ابى حنيفة كما صرح به
فى التقرير وفى التحرير ان لو للتعليق فى الماضى مع انتفاء الشرط فيمتنع
الجواب المساوى فدلالته عليه التزامية ولا دلالة فى الاعم الثابت معه
وضده كلو لم يخف الله لم يعصاه وبيانه انها تدل على امتناع الشرط
خاصة ولا دلالة عليها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنه ان كان
مساويا للشرط فى العموم كما فى قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار
موجودا لزم انتفاؤه وان كان اعم كما فى قولك لو كانت الشمس طالعة
كان الضوء موجودا فلا يلزم انتفاؤه كذا فى المغنى اعلم ان المشهور ان
لو لامتناع الشيء لامتناع غيره وقد وقع فى بعض العبارات انه لامتناع
الثانى لامتناع الاول وفى بعضها انه لامتناع الاول لامتناع الثانى
كما قال ابن الحاجب فى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
انه انتفى التعدد لانتفاء الفساد والتحقيق فيه انه يستعمل فى كلا
المعنيين لكن باعتبارين باعتبار الوجود والتعليل وباعتبار العلم
والاستدلال فنقول لما كان المجيء علة للاكرام بحسب الوجود

فانتفاء الاكرام لانتفاء المجيء انتفاء للمعلول لانتفاء علته وايضا لما علم
انتفاء الاكرام بعد يستدل منه على انتفاء المجيء استدلالا من انتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم فمن قال بالاول نظر الى الاعتبار الاول ومن قال بالثاني
في لو لم يخف الله لم يعصه ان له منطوقا ومفهوم مخالفة ومفهوم موافقة
فمنطوقه ترتب عدم العصيان على عدم الخوف ومفهوم الموافقة اذا خاف
لم يعص ايضا بالاولى ومفهوم المخالفة اذا خاف عصى لكنه غير معتبر لان شرط
اعتباره عدم مفهوم الموافقة اه وتمامه في المغني ولم يذكر المصنف لولا وهي
لامتناع الثاني لوجود الاول ليس غير فلا تطلق في انت طالق لولا حسنك
او ابوك وان زال حسنها ومات ابوها كذا في التحرير وكيف سؤال عن الحال
وهو المعبر عنها بالاستفهام اما حقيقيا نحو كيف زيد او غيره نحو كيف تكفرون
بالله فانه اخرج مخرج التعجب وتقع خبرا قبل ما لا يستغني نحو كيف انت وحالا
قبل ما يستغني نحو كيف جاء زيد اي على اي حالة جاء زيد وتستعمل شرطا
فتقتضي فعلين متفقي اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع اصنع
ولا يجوز كيف تجلس اذهب وتمامه في المغني وليس مقصود المصنف
انها من ادوات الشرط وانما مقصوده انها من الكلمات لكن التي يبحث عنها
هنا ثم اعلم انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما
كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا تريدين
ام

ام بائنا على قصد السؤال هل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية
شئت وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال
كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه وعلى
هذا تكون كيف منصوبا بانتزاع الخافض كذا في التلويح وفي التحرير وعلى الحالية التوزيع
فان استقام السؤال عن الحال اي حمل عليه والا بطل لفظ كيف يعني ولم يصح
ان تكون للحال واما اذا صحت ان تكون للحال لم تبطل كما قدمناه وفي عبارته تسامح
فانه كما قررنا لم يستقم السؤال عن الحال في انت طالق كيف شئت فالعبارة
الصحيحة فان لم يستقم حمل على الحال والا بطل ولذلك اي لبطلانه قال
ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع فلا مشيئة له لتعذرها
لانه بعد وقوعه لا كيفية له وهو مراد من قال ان العتق لا كيفية له واما
قبل وقوعه فله كيفيات من كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه
التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وبه اندفع اعتراض التلويح وفتح
القدير على قولهم ان العتق لا كيفية له واما الطلاق فله كيفية بعد وقوعه
ايضا من جعلها بائنة او ثلاثا كما في العدة واشار بتخصيص الامام الى ان عندهما
لا يعتق ما لم يشأ في المجلس كما في المبسوط لكن ذكر في الكشف انه اذا شاء
عتقا على مال او الى اجل او بشرط التدبير ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة
المولى ذلك على قولهما وما رأيته في كتاب الله وفي الطلاق وهو قوله

انت طالق كيف شئت تقع الواحدة قبل المشيئة لان كلمة انما تدل
على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل اشار به الى بطلان المشيئة لو
كانت غير ممسوسة لانها بانت لا الى عدة واما فيها فالمحل باق بعد
الطلاق فصح التفويض ويبقى الفضل فى الوصف اى الزائد على اصل
الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع اى الثلاث وانما قيد نابه لانها
لا تملك ان تطلق ثنتين ولو نواهما لان المفوض لا يملكه بهذه الصيغة
وان نواهما وانما ملكت الثلاث مع انه لا يملك ايقاعها بانت طالق ولو نوى
بسبب التفويض وهو فرد اعتبارى فصحت ارادته والمثنى بمعزل كما علم
مفوضا اليها اى فى المجلس لا مطلقا بشرطية الزوج فان خالف
ايقاعها ما نوى لغا ايقاعها وما نواه وبقى اصل الطلاق فلا بد من اعتبارهما
وفائدة التفويض اليها استقلالها عند عدم نية لا مطلقا فان المفوض
اليها الوصف وهو متنوع بين البينونة والعدد فيحتاج الى نية لتعيين
احدهما وبه اندفع ما رجحه فى النهاية من رواية الطحاوى انه لا يحتاج الى
النية كما فى التقرير قيدنا الصورة بانت طالق لانه لو قال طلقى نفسك
كيف شئت فانه يتعلق الاصل والوصف اتفاقا لان تفويض الاصل
اليها ليس من كلمة كيف وانما هو من لفظ طلقى وكيف تفيد تفويض
الاوصاف كذا فى التلويح وقالا ما لم يقبل الاشارة اى ما لا يكون
من

من قبيل المحسوسات كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع
والنكاح وغيرها فحاله ووصفه بمنزلة اصله اى حاله واصله سواء
فالحال والوصف مترادفان لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة
وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه
كثبوت الملك فى البيع والحل بالنكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل
فاستويا فيتعلق الاصل بتعلقه اى الوصف فلا يقع شيء ما لم تشأ فاذا
شاءت فى المجلس فالتفريع كما قال ابو حنيفة كذا فى التقرير ثم اعلم ان فى
عبارته تسامحا لان الوصف مفوضا اليها اتفاقا وانما الخلاف فى تفويض
الاصل واذا كان الوصف مثل الاصل والاصل غير مفوض عند الامام كان
الوصف كذلك فالاولى ان يحمل على القلب لقوله فيتعلق الاصل بتعلقه
كذا فى التقرير فالاصل فاصله بمنزلة وصفه وقد يقال انهما جعلا تفويض
الاصل اصلا بسبب تفويض الوصف على طريقة قوله تعالى انما البيع مثل الربا
واجاب فى التقرير عن قاعدتهما بعدم صحتها لان صحتها تستلزم انتفاء
الفاسد على مذهبنا واللازم باطل وبيان الملازمة ان الفاسد مشروع
باصله دون وصفه والبيع مما لا يقبل الاشارة اه فقد خالفا اصلهما
فى البيع الفاسد وخالفه ابو يوسف فى الصلاة فقال اذا ابطل وصفها لا يبطل
اصلها وفاقا للامام وجرى محمد على اصله فيها فابطل الاصل وخالفا اصلهما

فى الصوم فانهما وافقا الامام فى انه اذا ابطل وصفه لا يبطل اصله ديه علم
ايضا ان اصلهما هنا ليس بصحيح وكم اسم للعدد الواقع اى بالنظر الى
الطلاق واما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات كذا فى التقرير
وذكر فى المغنى انها خبرية بمعنى كثير واستفهامية بمعنى اى عدد ويشتركان
فى خمسة الاسمية والابهام والافتقار الى التمييز والبناء ولزوم التصدير ٢ معتمل صم
ويفترقان فى خمسة الكلام مع الخبرية كالتصديق والتكذيب والمتكلم بها
لا يستدعى من مخاطبه جوابا والبدل منها لا يقترن بالهمزة وتمييزها
لا يختص بالمفرد وتمييزها واجب الخفض بخلاف الاستفهامية وتمامه
فيه فعلى هذا كم فى قوله انت طالق كم شئت استفهامية بمعنى اى عدد
شئت فقولهم للعدد الواقع تسامح وقول بعض الشارحين للمنار ان
كلا منهما بمعنى الكثير ليس بصحيح فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق
حتى تشاء لانه بمعنى الشرط ولابد من المجلس لانه تمليك فيقتصر عليه
وان ردته بطل لانه خطاب واحد فيقتضى جوابا فى الحال وانما تطلق
نفسها ما شاءت لانه فوض اليها اى عدد شاءت كذا فى الهداية وظاهره
انه لا يتوقف على نية الزوج بخلاف فى كيف لان المفوض اليها الحال وهو
مشترك كما قدمناه لكن ذكر فى الكشف انه رأى بخط شيخه معلما بعلامة
البزدوى ان مطابقة ارادة الزوج شرط لانه كان للعدد المبهم احتاج
الى

الى النية واقره فى التقرير والظاهر خلافه لانه لا اشتراك لان المفوض اليها
القدر فقط وله افراده فلا ابهام وحيث واين اسمان للمكان المبهم
اما حيث فيجوز فى الثاء الضم تشبيها لها بالغايات لان الاضافة الى الجملة كلا
اضافة والكسر على اصل التقاء الساكنين والفتح للتخفيف ومن العرب من يعربها
وهى للمكان اتفاقا قال الاخفش وقد تكون للزمان والغالب كونها فى محل نصب
على الظرفية او خفض بمن وتلزم حيث الاضافة الى الجملة اسمية او فعلية
واضافتها الى الفعلية اكثر وندر اضافتها الى المفرد وتمامه فى المغنى واما اين
فكذلك للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت انه لا يقع
مالم تشاء لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشيئة
فلذا قال وتتوقف مشيئتها على المجلس فاذا قامت خرج من يدها
وأورد عليه انه اذا الغى ذكره بقى انت طالق شئت فينبغى ان يقع فى الحال كما فى قوله
انت طالق دخلت الدار واجيب بانه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه
مجازا الحرف الشرط لمشاركتهما فى الابهام فصار بمنزلة ان لانها الاصل ولم يجعل
بمنزلة اذا ومتى ولذا قال بخلاف اذا ومتى لانه لا يبطل بالقيام عن المجلس
فيهما واوثر ان الشرط الذى فيه جهة الحقيقة اولى فجعل حيث مجازا عن اذا
اولى لاشتراكهما فى معنى الظرفية واجيب بانه ليس فيهما ظرفية المكان
ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها واجيب بان مطلق

الظرفية لا وجود له في الخارج كذا في التقرير ورده السيرامي بانه لا يلزم من
عدم تحقق المطلق في الخارج الا في ضمن المقيد عدم ارادته الا في ضمنه اهـ
واجاب في فتح القدير عن اصل الايراد بان معنى الظرفية مطلقا ليس معناهما
اصلا بل اسم الظرف اصطلاح مبني على تشبيه الزمان والمكان بالاوعية وهي
الظروف لغة الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث
عند الاختلاط اي فيتناول على وجه الحقيقة لانه صح للمذكر والمؤنث كما
للمذكر فقط والاصل الحقيقة وقال الاكثر انه مجاز لانه خير من الاشتراك ورد بانه
خير من المشترك اللفظي وليس الكلام فيه وانما هو مشترك معنوي اي للاحد
الدائر في عقلاء المذكرين منفردين او مع الاناث فان استدل بعدم دخولهن
في الجمعة والجهاد وغيرهما فقد يقال انه لدليل خارجي واستدل الاكثر بقوله
تعالى ان المسلمين والمسلمات وفائدة الابتداء اولى من النصوصية بعد
التناول ظاهرا وسبب وهو قول ام سلمة يا رسول الله ان النساء قلن
ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزلت في مسند احمد من طريق ام سلمة ومن
طريق ام عمارة وحسنه الترمذي فقرر النبي صلى الله عليه وسلم نفيهن
وهن ايضا من اهل اللسان واجيب بان معنى قولهن ما نرى الله ذكرهن
اي باستقلال ولا يخفى عدم تحقق الخلاف في نحو زيدون الا بفرض
امرأة مسماة بزيد وتمامه في التحرير في بحث العموم ولا يتناول
الاناث

١٥٨

الاناث المفردات اي لا يكون لهن خاصة وان ذكر الجمع بعلامة التأنيث
يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير اذا قال المستأمن
امنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال
امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس
له سوى البنات لا يثبت الامان لهن ظاهره ان المشايخ اخذوا من هذه
الفروع القاعدة الأصلية قال في التحرير والاظهر خصوصه بالذكور لتبادر
خصوصهم عند الاطلاق واما دخول البنات فللاحتياط في الامان حيث
كان مما تصح ارادته اهـ ويدل على خصوصه بالذكور وجود الاختلاف
في الوقف قال في فتح القدير وتدخل البنات في قوله بني واختاره هلال
وعن ابي حنيفة اختصاص الذكور به قال بعض المشايخ في المسئلة روايتان
اهـ والوجه الدخول لما عرف في اصول الفقه وعليه بنوا قول المستأمن امنوني
على بني تدخل البنات قال في الخلاصة وهذا انما يستقيم في بني اب
يحصون اما فيما لا يحصون فيصح ان يقال هذه المرأة من بني فلان اهـ
يعني فتدخل المرأة بلا تردد ولو لم يكن له الا البنات صرفت الغلة
للفقراء على بناتي لا يدخل الذكور اهـ ما في الفتح واقول الاظهر عدم دخول
البنات في الوقف وانما دخلن في الامان للاحتياط عملا بما رجح في التحرير
واما ما رجح في الفتح فبناه على ما ضعف في الاصول واما الصريح

في اللغة فهو الظهور من صرح كخلص وزنا ومعنى فعيل بمعنى فاعل او من
صرح اذا ظهر ومنه سمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية
وفي الاصطلاح فما اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا فخرج الظاهر لانه
ليس ببين واما النص والمفسر والمحكم فخارجة بمورد القسمة فان ظهورها
ليس بكثرة الاستعمال انما هو بحسب اللغة هذا ما اختاره في التحرير واختار
المحقق في التحرير ان الصريح ما تبادر المراد به للغلبة ويدخل فيه الصريح المشترك
المشتهر في احد المعاني بحيث تبادر والمجاز كذلك مع الهجر اتفاقا ومع
استعمال الحقيقة عندهما واما الظاهر واخواته فان اشتهرت دخلت في
الصريح فاخراج شيء منها مطلقا لا يتجه لكن ما لا يشتهر منها لا يكون كناية
والحال تبادر المعين وان كان لا للغلبة بل للعلم بالوضع وقرينة النص واخويه
فيلزم تثليث القسمة الى ما ليس صريحا ولا كناية لكن حكمه اما اتحد بالصريح
او بالكناية فلا فائدة فليترك ما تعارفه كثير من المشايخ ومالوا اليه من قيد
الاستعمال في الصريح ويقتصر في تعريفه على ما تبادر خصوص مراده للغلبة
أو غيرها لكن اخرجوا الظاهر على قيد الاستعمال من الصريح ولا يتم بزيادة
عدم احتمال غيره وقد يمنع بان طالقا صريح في رفع النكاح ولم ينقطع
احتمال ارادة غيره حيث ثبت من وثاق فهي زوجته ديانة اه وقد
يقال انهم اصطلحوا على اشتراط الاستعمال في هذا القسم ولا مشاحة
في

في الاصطلاح فخرجت الاقسام الاربعة اصطلاحا حقيقة كان الصريح
او مجازا كما قدمناه من المجاز المشتهر عند هجر الحقيقة اتفاقا كقوله
لا اكل من هذه النخلة وتمثيل بعضهم هنا بقوله لا اكل من هذه الحنطة انما
يصح على قولهما كما قيده به في التحرير كقوله انت حر وانت طالق
وبعت ونكحت فظاهر كلام فخر الاسلام وتبعه في التقرير ان معناها اتفق
عليه اللغة والاصطلاح بخلاف نحو الصلاة والحج والزكاة فانها لم تبق على
معانيها اللغوية وبه اندفع ما ذكره بعضهم من ان المثال المذكور صالح للحقيقة
والمجاز وحكمه اي الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه
حتى استغنى عن العزيمة يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده
أو لم يرده حتى لو طلق او اعتق مخطئا وقع ثم المراد ثبوت حكمه بلا نية
قضاء فقط والاشكال بعت واشتريت اذ لا يثبت حكمهما في الواقع مع الهزل
في نحو الطلاق والنكاح لخصوصية دليل كذا في التحرير وقولهم لو طلق او اعتق
مخطئا وقع اي قضاء واما في الديانة فلا بخلاف الهازل فانه يقع عليه قضاء
وديانة ثم لابد من القصد بالخطاب بلفظ عالما بمعناه او النسبة الى الغاية وتمام
تفريعه في فتح القدير وبه ظهر ما في الـ امرأة كتبت انت طالق ثم قالت
لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق لها لانه لم يقصدها بالخطاب فهو كقولهم لو كرر
انت طالق من الكتاب بحضرة زوجته ولم ينوها فلا اشكال خلافا لمن توهمه

واما الكناية فمأخوذة من قولهم كنيت ان كان لام الكلمة ياء وهو المشهور
فهى من الكناية اصلية كما فى النهاية والغاية أو من كنوت ان كان واوا وهى لغة
غير مشهورة فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كذا فى التقرير واما فى الاصطلاح
فما استتر المراد به الا بقرينة حقيقة كان او مجازا اى بالاستعمال بان استعمله
المتكلم قاصدا للاستتار لكونه مقصودا عنده لاغراض صحيحة وان كان
معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف التام يحصل فى الصريح باستعماله وان كان
معناه خفيا فى اللغة وعلى هذا فالضمير فى به فى كل التعريفين راجع الى الاستعمال
حكما ومن لم يشترط الاستعمال فى الصريح لا يشترطه هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل
ونحوهما كذا فى التقرير واختار فى التحرير انها ما لا يتبادر المراد منه اقسام الخفاء
والمجاز غير المشتهر وهو مبنى على عدم اشتراط الاستعمال واورد على الاشتراط
لزوم كون الضمائر ليس منها لانها كنايات بالوضع لا بالاستعمال مع انها منها واذا
قال مثل الفاظ الضمير واجاب فى التقرير بانها انما وضعت ليستعملها
المخاطب بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه
بهو كما يكنى عنه بابى فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فان قيل الكناية عند
علماء الاصول هل هى الكناية عند علماء البيان او غيرها اجيب بان الظاهر ان
بينهما عموما وخصوصا مطلقا فان ما هو كناية عند علماء البيان كناية عندهم فان
صاحب المفتاح قال الكناية ان تترك ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن
من

١٦٥

من المذكور الى المتروك وحذف المرجع نادر لا حكم له فليس كل كناية عند اهل
الاصول كناية عند اهل البيان كذا فى التقرير وحكمها انه لا يجب العمل الا بالنية
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه
وكنايات الطلاق كبائن وحرام سميت بها مجازا لانه لا استتار فى
معانيها بل ظاهرة على كل احد لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما تعمل
فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة انواعا
مختلفة كوصلة النكاح وغيرها فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل
الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول
ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام
نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به
رجعيا ولذا قال حتى كانت بوائن وذكر السيرامى انه من باب تسمية الملزوم
باسم اللازم لا من باب تسمية الحال باسم المحل اذ الوصلة ضد البينونة فلا تكون
محلا لها حقيقة اه وتعقب قولهم انها كنايات مجاز فى التلويح بانها ما استتر المراد
منه وان كان معناه اللغوى معلوما والمراد بقوله انت بائن بينونة خاصة
لا مطلقا وهى غير معلومة وان كان المطلق معلوما فيكون كناية حقيقة وفى التحرير
فما قيل لفظ كناية الطلاق مجاز لانها عوامل بحقائقها غلط اذ لا تنافى الحقيقة
الكناية وما قيل الكناية الحقيقة مستتر المراد وهذه معلومة والتردد فيما يراد بها

ابائن من الخير او النكاح منتف فان الكناية بالتردد في المراد لا الوضعي كالمشترك
والخاص في فرد معين وانما المراد مجازية اضافتها الى الطلاق فان المفهوم
انها كناية عنه وليس كذلك والاوقع رجعيا اه والحاصل ان قولهم انها
كنايات الطلاق مجاز صحيح والغلط في تعليل صاحب الهداية بقوله لانها عوامل
بحائط وفي تعليل الأصوليين بانها معلومة المراد والحق ان المجاز انما هو
في الاضافة الى الطلاق الا في قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
استثناء من قوله وكنايات الطلاق فيكون اطلاق الكناية على هذه
الثلاث حقيقة ولذا وقع بها الرجعي وفيه نظر لان الابهام فيها انما هو في المتعلق
كسائر الفاظ الكناية فالحق انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن فان ما
عداها يدل على البينونة والطلاق يقع بموجبها فيكون بائنا وفي الثلاثة
لا يقع الطلاق بموجبها بل بالتطليق يقع المقدر او المستعار له والواقع به
رجعي اي اعتدي لاني طلقتك في المدخولة يثبت الطلاق والعدة
وفي غيرها يثبت الطلاق بالنية ولا تجب العدة وكذا في استبرئي واما
في انت واحدة فالمعنى انت تطليقة واحدة على انه وصف للمصدر
حيث نوى الطلاق ولا يعتبر باعراب الواحدة هو الصحيح لان العوام
لا يميزون بين وجوه الاعراب كما في الهداية وقد الحق في فتح القدير
بهذه الثلاثة كنايات كثيرة يقع بها رجعيا بجامع ان المقدر الطلاق
والاصل

والأصل في الكلام الصريح لأن الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في
هذا المعنى وفي الكناية قصور وظهر هذا التفاوت بين الصريح والكناية فيما
يدرأ بالشبهات كالحدود فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا بخلاف
جامعتها او واقعتها او وطئتها ولا يجب بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل
به على شيء لم يذكره وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود
فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد كما في التلويح وذكر
فخر الاسلام لو قذف رجلا بالزنا فقال له اخر صدقت لم يحد المصدق
ولو قال له هو كما قلت حد وفرق بينهما شمس الأئمة بان كاف التشبيه
توجب العموم عندنا في محله يقبله ولذا قلنا يقتل المسلم بالذمي عملا بقول
علي رضي الله عنه دماؤهم كدمائنا فيكون نسبته الى الزنا قطعا بمنزلة كلام
الأول وصدقت يحتمل امورا كثيرة التصديق فيما مضى فكيف تكلمت بهذا
أو صدقت في انجاز وعدك في نسبته الى الزنا والسخرية والاستهزاء وفرق
بينهما في الاسرار بان قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي
لا له واذا لم يتصل به لم يكن قذفا بل انما يتصل به اقتضاء منه صدق الاول
والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف قوله هو
كما قلت فانه اتصل به فانه اخبار عنه على سبيل المغايبة كانت في المخاطبة

كذا في التقرير واورد عليه السيرامي ان التشبيه هو القول الدال على اشتراك
امرين على شيئ فلا يفيد العموم واجاب بانه اذا ورد بين شيئين ولم يكن
ثمة امر خاص يتعين لوجه الشبه والمحل قابل للاشتراك في امور متعددة
حمل على الاشتراك فيها لا في واحد منها لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح كالمعرف
بلام الجنس في العام الخطابي يحمل على الاستغراق بخلاف قول عائشة سارق
امواتنا كسارق احيائنا فلا يحتمل العموم لانتفاء المشاركة في امور كثيرة
فيحمل على المتيقن وهو الاثم في الاخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات
وعدم العموم شبهة واما الاستدلال وهو طلب الدلالة كالاستنصار
طلب النصرة وما قيل هو ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار
على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ ذكره المصنف في اخر شرحه والدلالة
كون الشيئ متى فهم فهم غيره فان كان التلازم بعلة الوضع فوضعية
او العقل فعقلية ومنها الطبيعة وتمامه في التحرير واللفظية عبارة واشارة
ودلالة واقتضاء وباعتباره ينقسم اللفظ الى دال بالعبارة الى اخره
بعبارة النص اي اللفظ لا النص قسيم الظاهر فالمراد بعبارة النص عينه
فالاضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم كذا في التقرير فهو العمل
اي عمل المجتهد لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيقا الكلام له اي المعنى الموضوع

له النظم سواء كان ذلك المعنى مقصودا اصليا وهو المعتبر عند نافي النص
أو غير اصل وهو المعتبر في الظاهر تفهم اباحة النكاح والقصر على العدد من اية
فانكحوا من العبارة وان كانت ظاهرا في الاول وكذا حرمة الربا وحل البيع
والتفرقة من اية واحل الله البيع فالمراد بالسوق هنا مجرد التكلم به لافادة
معناه سواء كان سوقا اصليا او لا كما في التحرير وحاصله ان العبارة دلالة
اللفظ على المعنى واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه
لغة اي بتركيبه لكنه غير مقصود بالقصد الاول ولا سيق له النص وهو
الذي يسمى في علم اخر بدلالة التضمن كان السامع لاقباله على ما سيق الكلام له
غفل عما في ضمنه فهو يشير اليه وليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق
له ولذا لم يقف عليه احد بدون التامل فان كان الغموض يزول بادنى تامل
يقال له اشارة ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تامل يقال لها اشارة غامضة
فقوله وليس بظاهر بيان تسمية بهذا الاسم كالرجل اذا نظر الى شيئ ادرك
مع ذلك غيره بلحظاته كانه يشهد الناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه واللحظ النظر
بمؤخر العين وفي التحرير ودلالته على ما لم يقصد به اصلا اشارة وقد يتامل
وقد ظهر انها الالتزامية للعبارة وفي التقرير ثم النسبة بين العبارة واخواتها
اما بين العبارة والاشارة فعموم وخصوص مطلق لان كل اشارة لا بد لها

من نظم ولا ينعكس كليا واما الدلالة والاقتضاء فبينهما عموم وخصوص من
وجه وكذا بين الدلالة والاشارة واما الدلالة والاقتضاء فبينهما وبين
العبارة عموم وخصوص مطلق لان مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء ع
لا يحصلان الا المنطوق اه وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اى الاب
رزقهن اطعام الوالدات وكسوتهن على الارضاع اذا كن مطلقات
كذا فى تفسير الجلالين سيق الكلام لاثبات النفقة اى لايجابها على الاب
وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد
مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاصه به بالنسبة ويدل عليه
انت ومالك لابيك قال المصنف وفيه اشارة الى انه لا يقتل قصاصا بقتله
ولا يحد بوطء جاريته وان علم حرمتها وانه ينفرد بتحمل نفقته ولا يشاركه فيها
احد وان الولد لا يشاركه احد فى نفقة ابيه الفقير وفى قوله رزقهن اشارة الى
ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن فيكون دليلا لابى حنيفة
فى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها اه زاد فى التقرير ولا عقر عليه
لو وطئ جاريته وثبوت نسبه ولد جاريته من غير قيمة الولد وعدم الضمان
فى انفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة خادم الاب عليه اه وقد مثلوا للاشارة
ايضا بزوال ملك المهاجر عن المخلف من لفظ الفقراء والوجه انه اقتضاء لا اشارة
لان

لان صحة اطلاق الفقر بعد ثبوت ملك الاموال منه متوقف على الزوال كذا
فى التحرير ومنها دلالة لفظ الثمن فى الحديث على انعقاد بيع الكلب ومنها دلالة
آية احل لكم ليلة الصيام على الاصباح جنبا وهما اى العبارة والاشارة سواء
فى ايجاب الحكم اى فى اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهر نظمه قيل ويجوز التفاوت
بينهما بكون العبارة قطعية دون الاشارة وفيه نظر لان كلا منهما دلالة لفظية
وهى تفيد القطع عندنا اذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل فالحق انهما قد يكونان
قطعيين وظنيين ومتعاكسين كذا فى التقرير الا ان الاول اى القسم الذى
هو العبارة احق عند التعارض من الاشارة لعدم كونها مقصودة كقوله
عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى
اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة بناء على ان الشطر النصف لا البعض
وللاشارة عموم كالعبارة لان كلا منهما ثابت بالصيغة فقبلا التخصيص
كما خصت اشارة اللام اباحة وطء جارية ابنه واما الثابت بدلالة النص
فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا اى دون معناه الشرعى المستخرج بالاستنباط
والمراد من معنى النص هنا ما ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه مفهوم
لغة لا المعنى الذى يوجبه ظاهر النص فانه من قبيل العبارة فكان هناك

مفهومان مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال
آلة التأديب في محل قابل ومفهوم يؤدي اليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام
من ذلك وهو ايضا لغوي فان كل من كان من اهل اللسان يفهمه منه كذا في التوضيح
وعرفها في التحرير بدلالة اللفظ على حكم منطوق لمسكوت لفهم مناطه بمجرد
فهم اللغة كان اولى او لا كدلالة لا تقل لهما اف على تحريم الضرب واما على مجرد
لازم المعنى كدلالة الضرب على الايلام فغير مشهور فالوجه انه من الاشارة
اه وبه اندفع ما في التقرير كالنهي عن التافيف بكلمة اف بفتح الفاء وكسرها
منونا وغير منون مصدر بمعنى تبا وقبحا كذا في تفسير الجلالين يوقف به
على حرمة الضرب بدون الاجتهاد فان له معنى معلوما بظاهره وهو على
اظهار المسآمة بالتلفظ به ومعنى مفهوما بمعناه وهو الاذى وهو مفهوم
به لغة لا قياسا لان المفهوم القياسي نظري وما نحن فيه ضروري او بمنزلته
لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذا اللفظ فلهذا تساوى فيه
الفقيه وغيره فكل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ اف على حرمة الايذاء
بدون الاجتهاد حتى ان السامع اذا كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم
تثبت الحرمة لا يقال العبرة للمنصوص عليه في محل النص لا للمعنى فيحرم استعماله
وان كان على جهة الاكرام لان ذلك في المعنى الثابت بالاجتهاد لكونه ظنيا
اما

اما ما عرف من النص لغة فلا بد من اعتباره كطهارة سؤر الهرة لما تعلقت
بالطواف كان سؤر الهرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم الطواف واذا
عرف ان النهي عن التافيف باعتبار الاذى يوقف به على سائر الاذى من الضرب
والشتم وغيرهما بدون الاجتهاد كذا في التقرير والثابت به اي بهذا القسم
كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى
المفهوم من النظم لغة ولذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس
الا عند التعارض فان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيها
النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض ومثاله
ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطا فيعارضه قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت
على دلالة النص واما وجوب القصاص فمن عبارة دليل آخر كذا في التلويح
ولهذا اصح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس
لأن المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة والحدود
تدرأ بالشبهات وفي القياس شبهة دون الدلالة وقد استفيد من التعليل
ان الدلالة لا تقدم على القياس المنصوص العلة واستفيد من كلامهم ان
دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي لانها ثابتة قبل شروع القياس

حيث جعل كل جزائه جهنم

ولان النافين له اعترفوا بها وقيل هو قياسى لما فيه من الحاق فرع باصل
بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم
بجامع الاذى لا انه قياسى جلى قطعى وهذا النزاع لفظى كذا فى التلويح ثم
اعلم انه ربما توهم من كلامهم هنا ان الحدود لا تثبت بدليل فيه شبهة وليس
كذلك لانها تثبت بخبر الواحد اجماعا والفرق بينه وبين القياس ان الشبهة
فى خبر الواحد انما هو فى طريق الثبوت كذا فى التلويح والحق ان مفهوم الموافقة
المسمى عندنا بدلالة النص ليس من قسم القياس اصلا لما فى التحرير من بحث القياس
لو اعتبر قسما ابطل اشتراطهم عدم كون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع اهـ
ثم اعلم انهم جعلوا الكفارات هنا كالحدود لا تثبت بالشبهات وصرحوا ان
كل كفارة فيها معنى العبادة ومعنى العقوبة والاول اغلب الا كفارة الفطر
فى رمضان فان الثانى اغلب فينبغى ان يكون مرادهم هنا كفارة الافطار فقط قف
لانها لا تثبت مع الشبهة بدليل وجوبها على المخطئ فى القتل والثابت به
اى بهذا القسم المسمى بالدلالة لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لانه
من عوارض الالفاظ والدلالة ليست بلفظ والمشار اليه ان الاشارة تقبله
وهو الاصح كما فى التلويح لما سبق انها متعلقة باللفظ وما ذكره المصنف
من ان الدلالة لا عموم لها قول فخر الاسلام وتبعه فى التقرير ولم يذكر اطلاقها
فظهر

فظهر به ان ما فى التحرير سهو وعبارته الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة
دلالة النص وكذا اشارة النص عند الحنفية لانهما دلالة اللفظ واختلف فى
عموم مفهوم المخالفة عند القائلين به واما الثابت باقتضاء النص فما لم
يعمل الا بشرط تقدمه عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله
فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى هذه عبارة فخر الاسلام وقد
شرحها فى التقرير بقوله الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اى
طلبه وما ذكره الشيخ ههنا يمكن ان يكون تعريفا للمقتضى بالكسر وهو الظاهر
ويمكن ان يكون تعريفا للحكم الثابت به وذلك لان الثابت المذكور فى الكتاب
ان كان عبارة عن المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله واما
الثابت واما المقتضى والضمير البارز فى عليه راجع الى النص ويقرأ بشرط
تقدم بالاضافة والتنوين فى تقدم يكون عوضا عن المضاف اليه وهو
الضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه وذلك وهذا اشارتان الى الثابت والمقتضى
بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام بدل للاضافة والفاء فى فان ذلك اشارة الى
تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه عليه وفى فصار بيان
كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدير الكلام واما المقتضى فالشيئ الذى لم
يوجب النص حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيئ عليه وانما سمى هذا النوع

مقتضى لانه امر اقتضاه النص وان كان عبارة عن حكم المقتضى فالاقتضاء
بمعنى المقتضى ويقرأ شرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك اشارة
الى الشرط وهذا اى الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء فى فان اشارة
الى تعليل التقدم لاغير وفى فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة
الاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فى
اثباته الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم لانه امر اقتضاه النص ولما كان
مثبت ذلك الحكم مضافا الى النص بواسطته لا يكون ثابتا بالرأى فكان
كالثابت بالنص وهذا التقدير يحتاج الى حذف الجار والمجرور وهو فى اثباته
اه وحاصل دلالة الاقتضاء دلالته على مسكوت يتوقف صدق المنطوق
عليه كرفع عن امتى او صحته شرعا كاعتق عبدك عنى كما فى التحرير وعلامته
اى المقتضى بالفتح ان يصح به المذكور وهو المقتضى بالكسر بان يصير بالفتح
اى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله عند ظهوره بخلاف المحذوف فانه
اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما فى قوله
تعالى واسئل القرية فانه اذا صرح بالمحذوف وهو الاصل كان السؤال واقعا عليه
ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر اعلم ان العامة جعلوا ما اضمر لتصحيح المنطوق
ثلاثة ما اضمر ضرورة الصدق كرفع عن امتى وما اضمر لصحته عقلا كاسأل القرية
وشرعا

وشرعا كاعتق عبدك عنى وسموا الكل مقتضى بالفتح فهو ما استدعاه الصدق او الصحة
وقالوا بجواز عمومه ما خلا الدبوسى وخالفهم فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام
وصاحب الميزان فقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا
او مضمرا او مجوزا وعمموا المحذوف دون المقتضى الا صدر الاسلام فانه لم يجوز
عموم المحذوف ايضا وسبب مخالفتهم انهم رأوا فى بعض افراد هذا النوع عموما مثل
طلقى نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية الثلاث فيه صحيحة ففصلوا بين ما
يقبل العموم وسموه محذوفا وبين ما لا يقبل وسموه مقتضى ووضعوا لكل علامة
لكن اورد عليهم انها ليست مطردة ومنعكسة فان بعض ما هو مقتضى قد وجد
فيه التغيير كالمثال المشهور فان البيع لو قدر مذكورا تغير الكلام فان العبد
حينئذ لم يبق ملكا للمأمور بل يصير ملكا للآمر كانه قال اعتق عبدى عنى
وبعض ما هو محذوف لا يوجد فيه التغيير كما فى قوله عز وجل فقلنا اضرب بعصاك
الحجر واجاب عنه فى التقرير بانه لا تغيير فى المثال المشهور فان الموجود منه محض ايجاب
وبه لا يخرج العبد عن ملكه ولا يدخل فى ملك الآمر وكذلك فى صورة المحذوف فى الاية
عدم التغيير ممنوع فان قوله فانفجرت فى الظاهر مسبب عن الامر وعند التصريح بالمقدر
ينقلب مسببا اما عن شرط ان قدر فان ضربت فقد انفجرت او عن فعل مسبب
عن الامر ان قدر فضرب فانفجر ولا شك فى كون ذلك تغييرا او على هذا فمراد فخر

الاسلام ومن تبعه بالصحة الشرعية فقط اهـ واورد السيرامي ان المقتضى ما يتوقف
عليه الصحة الشرعية وصحة الاعتاق عنه تتوقف على الملك الحاصل بالايجاب
والقبول فالايجاب وحده لا يكون مقتضى واجاب بان الموقوف على المجموع
موقوف على جزئه ايضا وليس المقتضى جميع ما يتوقف عليه الصحة الشرعية
بل ما يتوقف عليه مطلقا اهـ ومثاله الامر بالتحرير للتكفير في قوله تعالى فتحرير
رقبة مقتضى بالكسر للملك المصحح له اذ تحرير الحر غير متصور وكذا
تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير رقبة مملوكة ولم يذكره اى لم يذكر
الله تعالى الملك والتصريح به لا يوجب تغييرا فكان مقتضى هذا ما ذكره فخر الاسلام
اولا وتبعه في التقرير وليس هو المثال المشهور وهو اعتق عبدك عني
بالف فانه لا يلزم فيه ان يكون للتكفير فالمقتضى بالكسر هو الامر بالاعتاق والمقتضى
بالفتح هو البيع والاقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع لكن اختلف في
المقتضى المقدر ما هو فقدره صدر الشريعة بقوله كانه قال بع عبدك
عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق وصرح بان البيع المقدر سقط منه القبول
لانه يقبله كما في التعاطي وحاصله ان البيع الثابت اقتضاء انعقد بالايجاب
فقط وقدره الامام البرغري مشتملا على الايجاب والقبول فقال كانه قال
اشتريته منك فاعتقته عنك ورجحه في التلويح من انه احسن من جهة انه
جعل

فاعتقه عني والمامور حيث قال اعتقته فكانه قال بعته منك صح

١٦٧

جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة البيع على
ما توهمه صدر الشريعة اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال
من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني
مبيعا مني بالف اهـ واختار في التحرير طريقة البرغري ورد على صدر الشريعة
بان تعينه توكيل للبائع فقط لا اهـ وقد يقال انه تسومح فيما ثبت اقتضاء
حتى قال في البديع المقتضى بالفتح يثبت بشروط ما توقف عليه لا بشروط نفسه
لانه تابع حتى اسقط ابو يوسف القبض في الهبة اقتضاء في قوله اعتقه عني
بغير شيء قياسا على اسقاطه في البيع الفاسد اقتضاء نحو اعتقه عني
بالف ورطل من خمر الى اخره ولذا قالوا تشترط اهلية الآمر للاعتاق ولا تكفي
اهليته للبيع حتى لغا لو كان الآمر صبيا مأذونا وقالوا لا يثبت في هذا البيع
خيار الرؤية والعيب وصح الأمر باعتاق الابق وان لم يصح بيعه فجاز
انعقاده بصيغة الامر ومما يضعف طريقة البرغري ما صرحوا به من انه
لو صرح المأمور بقوله بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن الامر بل كان مبتديا
ووقع العتق عن نفسه فقد تغير الكلام لو صرح بما قدره البرغري
والثابت به اى بالاقتضاء كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا
الى النص ومقدما على القياس الا عند التعارض فيقدم الثابت بالدلالة

لانه ثابت لغة بلا ضرورة والثابت بالمنتفي ضروري ولا عموم له اى
للمقتضى بالفتح عندنا لانه ثابت ضرورة فتقدر بقدرها لان الضرورة
تندفع بالاثبات مفردا اذا كان له افراد فلا دلالة على اثبات ماوراءه ولان
العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وتعقبهم في التحرير بان
منع عمومه هنا لعدم كونه لفظا ليس بشيء لان المقدر كالملفوظ وقد تعين
وايضا لا يصح قولهم لا ضرورة الى العموم لان الكلام فيما اذا فرض توقف
الكلام على عام فهو ضروري والا فغير المفروض فالحق انه اذا توقف على
خاص او عام لزم واما اذا توقف على احد الافراد فقط فانه لا يقدر ما
يعمها بل اذا اختلفت احكامها ولا معين كان مجملا وان لم يختلف احكامها قدر
الاحد الدائر لان اضمار الكل بلا مقتضى لا يجوز ففي حديث رفع عن امتى
اريد حكمها ومطلقه يعم حكم الدارين ولا تلازم اذ ينتفي الاثم بهما ويلزم
الضمان فلولا الاجماع على ان الاخروي مراد توقف واذا اجمع على الاخروي
انتفى الحكم الدنيوي ففسدت الصلاة بنسيان الكلام وخطائه والصوم
بالثاني لا الاول بالنص ولو صح قياس الخطأ على النسيان فدليل اخر
اما قياس الصلاة على الصوم فبعيد لان عذر الناسي ولا مذكر له
لا يستلزم عذره مع المذكر ولذا اوجب الجزاء بقتل المحرم الصيد ناسيا

اه مع زيادة ايضاح فينبغي ان يخصص قولهم انه لا عموم له بما اذا كان
له افراد وتوقفت صحته على احدها فانه لا يقدر كلها كما لا يخفى حتى
اذا قال ان اكلت فعبدى ونوى طعاما دون طعام لا يصدق جعله
متنوعا على المقتضى لا عموم له فكان من قبيله ورده في التحرير بقوله وليس
من المقتضى المفعول في نحو لا اكل وان اكلت اذ لا يحكم بكذب مجرد اكلت
فلم يتوقف صدقه عليه ولا بعدم صحته شرعية فتخصصه باسم المحذوف
ولم يتحد حكمهما في عدم العموم غير ان عمومه لا يقبل التخصيص اذ ليس لفظيا
ولا في حكمه فلو نوى ماكولا دون اخر لم يصح ديانة خلافا للشافعية والاتفاق
عليه في باقي المتعلقات من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيه غير صحيح
بعني انه يقال لا اكل لا اوجد اكلا فيقبل العموم لاجل المصدر والنظر يقتضي
انه لاحظ الاكل الجزئي المتعلق بالماكول الخاص اخراجا صح او الماكول فلا يصح
غير انا نعلم بالعادة في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة واخراجها بل المأكول وعلى
مثله ينبني الفقه فوجب البناء عليه بخلاف الحلف لا يخرج مخرجا السفر مثلا
حيث يصح لان الخروج متنوع الى سفر وغيره قريب وبعيد والعادة ملاحظته
فنيته بعضه نية نوع كانت بائن ينوي الثلاث اهـ والحاصل ان ان اكلت
لا يصح ان يكون مقتضى وانما هو من المحذوف وهو يقبل العموم لكن لا يقبل

التخصيص فقد سلم الحكم وانما نازع في كونه من هذا القبيل ولا اسكن بيتا
كلا اخرج فلو نوى بيتا صحت نيته وكذا لا اسكن فلانا وتمامه في التوضيح
وكذا اذا قال انت طالق وطلقتك ونوى الطلاق الثلاث اقتضاء
بخلاف طلقي نفسك فانه تصح نية الثلاث فان معناها افعلي فعل الطلاق فثبوت
المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس فصار
كانت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا وانت بائن فانه تصح فيه نية الثلاث
لان البينونة على نوعين فتصح نية احدهما ولا كذلك نية الطلاق فانه لا اختلاف
الا بالعدد على اختلاف التخريج فعندنا ما ذكرنا وعند الشافعي فلان
للمقتضى عموما عنده ثم اعلم ان التحقيق ان هذا كله ليس من باب المقتضى فصحت
نية الثلاث في طلقي لان الجنس مذكور لغة اذ هو اوجدي طلاقا فصحت
نية العموم واما انت طالق فجعله الشارع انشاء للوحدة ولا يقدر اصلا
لانه فرع الخبرية المحضة ولا يصح ان يكون خبرا وانشاء لتنافيهما لتنافي لازمي
الخبر والانشاء والثابت له لازم الانشاء فقط واما طالق فعلى ارادة التطليق
بطلاقا مصدر المحذوف وانما ابا طالق معه كما مع العدد والا لو وقع
به واحدة فيلزم شيئان بالمصدر وهو منتف عندهم كذا في التحرير والله
سبحانه اعلم (فصل) في الادلة الفاسدة التنصيص على الشيء
باسمه

باسمه العلم وهو ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان علما او اسم جنس
كذا في التقرير وفسره في التحرير بالاسم الجامد يدل على الخصوص عند البعض
وهو الدقاق والمراد بالخصوص افراد محل النص بالحكم من بين ما يصلح له من المحال
كذا في التقرير وحاصله انه يدل على نفي الحكم عما عداه ولا بد هنا من معرفة
دلالة المنطوق والمفهوم وبيان اقسامه فالاول دلالة اللفظ في محل النطق
على حكم المذكور والثاني دلالته لا فيه على حكم مذكور للمسكوت او نفيه
عنه وقسم الشافعية الى مفهوم موافقة وهو دلالة النص عندنا والى مفهوم
مخالفة هو دلالته على نقيض حكم المنطوق للمسكوت ويسمى عندهم دليل
الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفة والشرط وسيأتيان والغاية عند
مد الحكم اليها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فتحل اذا نكحت ومفهوم
العدد عند تقييده به ومفهوم اللقب تعليق الحكم بجامد كفي الغنم زكاة
والنوق كلها على نفيه سوى شذوذ الحنفية ينفون مفهوم المخالفة باقسامه
في كلام الشارع واما في الروايات فقالوا به ويضيفون حكم الصفة والشرط
الى الاصل وهو العدم الاصلي الا بدليل وحكم الغاية والعدد الى الاصل الذي
قرره السمع والحق بعض مشايخ الحنفية بالمفهوم دلالة الاستثناء والحصر نحو
انما الاعمال بالنيات والعالم زيد وهو عندنا عبارة ومنطوقا لا في الحصر

باللام والتقديم فمّا بالاداتين ظاهر وقد نفوا اليمين عن المدعي بحديث
البينة على المدعي بواسطة العموم فلم يبق يمين عليه وقيل مفهوم العدد
معتبر اتفاقا وسيأتي بيانه كذا في التحرير كقوله عليه السلام الماء من الماء
المراد من الاول الماء المطلق ومن الثاني المني ومن للسببية معناه استعمال الماء
واجب بسبب انزال المني ذكره السيد تنكر كار فهم الانصار رضي الله عنهم
جمع نصير كشريف واشراف او جمع ناصر كصاحب واصحاب واللام للعهد
اي انصار النبي صلى الله عليه وسلم واختص عرفا باصحاب المدينة الذين آووا
ونصروا وهم المتدينون بالبيعة على اعلاء توحيد الله تعالى وشريعته
فلذا كان حبهم علامة الايمان فان قلت الانصار جمع قلة فلا يكون لما
فوق العشرة لكنهم كانوا اضعاف الالف قلت القلة والكثرة انما اعتبرتا
في نكرات الجموع ذكره الكرماني عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
وهو ان يفتر الذكر من الجماع قبل الانزال لعدم الماء وهم كانوا اهل اللسان
اعلم ان الانصار وان فهموا ذلك رجعوا عنه لما اخبرتهم عائشة بالحديث
الشريف اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل
فوافقوا المهاجرين على وجوب الاغتسال فكان حديث الماء من الماء
منسوخا ولذا اجمع الائمة الاربعة على الوجوب كما نقله النووي في شرح مسلم
ومنهم

ومنهم من حمل الحديث على الاحتلام وعندنا لا يدل عليه والا يلزم
الكفر في محمد رسول الله اذ يلزم ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم
الكذب في زيد موجود كذا في التوضيح والكذب والكفر لازم في كل منهما
فلا وجه لتخصيص الكفر بالاول والكذب بالثاني لانه يلزم منه نفي وجود
الباري تعالى كما افاده في التلويح واما ما في بعض الشروح من ان رسالته تستلزم
صدقه وهو مستلزم لصحة ثبوتهم لانه اخبر به فلا ملازمة مدفوع لان
الكلام فيما لزم من القول بمفهوم المخالفة من غير دليل خارجي سواء
كان مقرونا بالعدد او لم يكن وهو الصحيح كما ذكره المصنف في شرحه احترازا
عن قول الثلجي من اصحابنا فانه قال بان مفهوم العدد معتبر مستدلا بقوله
عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن فانه يدل على نفي ما عداه كيلا يلزم
ابطال العدد المنصوص عليه واجاب عنه في التقرير بان ذكر العدد لبيان
ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور وفي غيره بعلة النص لا به فلا يوجب
ابطال العدد المنصوص عليه وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص
والنذر على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق بجامع الاسقاط والنذر كاليمين
اهـ وقد رجح بعضهم بقول صاحب الهداية في جزاء الصيد في حديث

خمس من الفواسق ان في الحاق السبع ابطال العدد المنصوص وقد اجاب عنه
في التحرير بان الحق ان نفي الزائد بالاصل وهو قول صاحب الهداية يكفي انه
الزام للخصم على ما ظن لكم وقد زادوا على الخمس اهـ وقد رده في فتح القدير
من وجوه لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب
نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يدل على نفي الحكم اصلا والاستدلال
منهم اي من الانصار انما هو عرف الاستغراق وهو اللام لازم لتقييد
العموم عند عدم العهد لا بدلالة التخصيص وفي بعض الشروح وقد
ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء وذلك يوجب الحصر اتفاقا وقد
قدمنا عن التحرير ان بعض مشايخنا الحق دلالة الحصر بالمفهوم في عدم
الاعتبار فلا اتفاق كما لا يخفى وعندنا هو كذلك اي انه موجب
للاستغراق فلا اغتسال الا من المني لكن فيما يتعلق منه الماء
اي فيما غسل يتعلق بالمني وقضاء الشهوة لا مطلقا للاجماع على وجوبه
بالحيض والنفاس فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الغسل بالاكسال فاجاب
عنه بقوله غير ان الماء اي المني يثبت مرة عيانا بالكسر المعاينة كذا في
ضياء الحلوم وطورا بفتح الطاء اي مرة اخرى دلالة بالتقاء الختانين
في محل مشتهى على الكمال فانه دليل الانزال وهو امر خفي فيدار الحكم مع دليله
كما

كما ادير الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر قيدنا بكون المحل مشتهى لانه لو
جامع ميتة او بهيمة أو صغيرة لا يجب الغسل الا بالانزال عندنا لان المحل
لما لم يكن مشتهى فلا بد من معاينة الانزال وهذا كله على تقدير عدم النسخ
أو حمله على الاحتلام كما قدمناه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص
اي مخصص فخرج ما كان للكشف أو المدح او الذم فانه لا يدل على نفي الحكم
كما في التحرير وترك المصنف قيودا اخرى لا يكون الوصف خرج مخرج الغالب
كاللاتي في حجوركم فلا يدل على النفي وان لا يكون خرج جواب سؤال عن الموصوف
وبيان الحكم لمن هو له ولتقدير جهل المخاطب بحكمه او ظن المتكلم أو جهله
بحال المسكوت وخوف يمنع ذكر حاله وغير ذلك كما في التحرير ومثال ما اجتمع
فيه الشروط في الغنم السائمة زكاة أو علق بشرط خاص مثله وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن فلا نفقة لمبانة غيرها عند الشافعي قال في التحرير وشرط
ما تقدم في مفهوم الوصف من عدم خروجه مخرج الغالب ونحوه كان
دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي
وعندنا لا يدل فيهما واستدل للشافعي على الاول بانه صح عن ابي عبيد
فهمه من لي الواجد ومطل الغني ظلم وكذا عن الشافعي نقله عنه خلق
وهما عالمان باللغة وعورض بقول الاخفش ومحمد بن الحسن ولو ادعي السليقة

فى الشافعى فالشيبانى كذلك مع تقدم زمانه وادعى العلم وصحة النقل
للاتباع فكذا محمد فان قيل المثبت اولى قلنا ذلك فى نقل الحكم عن الشارع
ونفيه اما هنا فلا اولوية قالوا ولو لم يدل خلا التخصيص عن فائدة اجيب
بمنع انحصار الفائدة فيه وبانه اثبات اللغة وهو باطل وتمامه فى التحرير
واستدل للشافعى على الثانى ان الشرط سبب فعلى اتحاده فالنفى ظاهر
لان السبب اذا انتفى انتفى مطلقا ملاحظة للنفى الاصلى مالم يقم دليل الوجود مع
ان الكلام فيما اذا استقصى البحث عن اخر فلم يوجد وهذا الاستدلال يقتضى
موافقة الحنفية لانهم اضافوا عدم الحكم الى انتفاء السبب فيبقى عند عدم الشرط
على العدم الاصلى فى التحقيق والاقرب فى الاستدلال للشافعى اضافة العدم
الى شرطية اللفظ المفادة للاداة بناء على ان الشرط ما ينتفى الجزاء بانتفائه
فيكون مدلولا للاداة والجواب منع كون الشرط سوى ما جعل سببا للجزاء
وانتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ليس من مفهومه بل لازم لتحققه
وفائدة الخلاف ان النفى حكم شرعى عنده وعدم اصلى عنده فلا يجوز
تعدية الحكم المعدوم عند عدم الشرط عندنا ويجوز عنده ثم اعلم ان الشرط له
معنى شرعى وعرفى واصطلاحى للمتكلمين واصطلاحى للنحاة اما الاول
فله استعمالان احدهما امر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء
ثانيهما

ثانيهما ما يترتب عليه الشيء ولا يتوقف كالدخول فى مثل ان دخلت ولا يلزم
من انتفائه انتفاء المعلق عليه واما الثانى فما يتوقف عليه وجود الشيء واما
الثالث فما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فى الشيء ولا مؤثرا فيه
واما الرابع فهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
ومسببية الثانى ذهنا او خارجا سواء كان الزهار موجودا فالشمس طالعة
او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل الخلاف هو الشرط
النحوى وظاهره انه لا يكون موقوفا عليه كذا فى التلويح حتى لم يجوز الشافعى
نكاح الأمة عند طول الحرة الطول بفتح الطاء الغنى اى عند القدرة على
نكاح الحرة ولم يجوز نكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط فى الاول
وهو عدم الاستطاعة والوصف فى الثانى وهو قيد الايمان المذكورين
فى النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات
المؤمنات واعلم ان قيد المؤمنات الاول لا مفهوم له اتفاقا لانه خرج مخرج
الغالب كما ذكره الجلال فى التفسير وانما الكلام فى المؤمنات الثانى وعندنا
يجوز فيهما لأن العدم ليس بحكم شرعى فلا يجوز فى المخصص كقول الشافعى
ولا يجوز ان يكون المتأخر ناسخا كما فى التحرير وحاصله اى قول الشافعى
انه الحق الوصف بالشرط فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه قال فى التلويح

دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم
الصفة واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب
ظاهر ان الخلاف السابق من ان مفهوم الشرط معتبر او لا مبني على هذا الاصل
وهو ان الشرط مانع للحكم دون السبب عنده ومانع لهما عندنا قال في التحرير
ان ابناء الخلاف السابق على هذا الاصل غلط لان ما يدعيه الشافعي سببا فينتفي
الحكم بانتفاءه في الخلافية معنى لفظ الشرط لا الجزاء ولا معناه والخلاف
المشار اليه هو ان اللفظ الذي تثبت سببيته شرعا للحكم اذا جعل جزاء الشرط
هل يسلبه سببيته لذلك الحكم قبل وجود معنى الشرط كانت طالق وحرة
جعل شرعا سببا لزوال الملك فاذا دخل الشرط منع الحكم عنده وعندنا
منع سببيته فتفرعت الخلافيات اه وقد ظهر لي ان الغلط من ابن الهمام
فان صاحب التوضيح جعل الخلاف في اعتبار مفهوم الشرط مبنيا على اصل
وهو ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع
التقادير فالتعليق قيد الحكم ونحن نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط
والجزاء واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط
بدون الشرط مثل انت في انت طالق واوضحه في التلويح بما حاصله
ان الشافعي مال الى اهل العربية في الجملة الشرطية ان الحكم هو الجزاء وحده
والشرط

١٧٣

والشرط قيد له وابو حنيفة مال الى اهل النظر من ان مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام الى اخره قال في التوضيح فعلى
هذا الأصل انعقد المعلق سببا للحال عنده لان المشروط بدون الشرط موجب
للحكم على جميع التقادير والشرط قيد الحكم بتقدير معين فكان انت طالق
سببا للحكم واثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية وعندنا لما كان مجموعهما
كلاما واحدا كان انت طالق بمنزلة جزء السبب فلم ينعقد سببا وحاصله ان
انت طالق ليس كلام والشرط قيد فقال بانعقاد السببية فقد ظهر صحة بناء
الخلاف على الاصل السابق المبني على اصل اخر حتى بطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق
والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك
وهو غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز
الشافعي التكفير بالمال من الاعتاق والكسوة والاطعام في كفارة
اليمين قبل الحنث لان التعليق لا يمنع انعقاد السببية عنده وانما يثبت
وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث قيد بالمال لان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز اتفاقا والفرق له ان المالية تقبل الفصل بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا

٧ كلاما واحدا وانما هو جزء الكلام عندنا فلم ينعقد سببا وعنده هو

٥ بناء على ان السبب هو اليمين وهي وانه كانت معلقة بالحنث هو

يجب اداؤه بخلاف البدني فانه لا ينفك فيه احدهما عن الاخر قال في التوضيح وفرقه
بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود
هو الاداء فيصير كالبدني وذكر قبله انا لا نسلم ان اليمين سبب لانها انعقدت
للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث وفي التحرير والاوجه خلاف
قوله لعقلية سببية الحنث لا اليمين وان اضيفت اليه في النص كاضافة
صدقة الفطر عندنا اهـ وعندنا التعليق بالشرط اي المعلق لا ينعقد سببا
للحال وانما يتأخر انعقاده الى وجود الشرط لان الايجاب نحو انت طالق
لا يوجد الا بركنه وهو صدوره من اهله ولا يثبت الا في محله وهو المملوك
وههنا حال الشرط بينه اي بين الايجاب وبين المحل لانه مانع للمعلق
من الوصول الى المحل فيبقى الايجاب غير مضاف اليه اي الى المحل وبدون
الاتصال اي اتصال الايجاب بالمحل لا ينعقد سببا لان السبب عبارة
عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة البيع
لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد عليه انه اذا لم يصل
الى المحل كان ينبغي انه يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب
بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والخلال التعليق جعل كلاما
صحيحا له عرضية ان يصير شيئا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على

١٧٤

على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى ولم يذكر المصنف
رحمه الله هنا الايجاب المضاف الى وقته وقد قالوا سببا للحال كما ذكره المؤلف
في بحث السبب وتعقبهم في فتح القدير بان مقتضى ما ذكروه في المعلق انه لا ينعقد
سببا ايضا ولا فرق الا ظهور ارادة المصنف الايقاع بخلاف المعلق فان
قصده البر فكان هذا المعنى المعقول صارفا للفظ عن حقيقته ولا يعرى
عن شيء معه نحو انت طالق غدا واذا جاء غد واحد في قصد الايقاع
وهم يجعلون اذا جاء غد تعليقا غير سبب في الحال والاخر سببا في الحال اهـ
والحاصل ان المشايخ فرقوا بينهما من وجهين احدهما ان التعليق يمين
وهي للبر اعدام يوجب المعلق فلا يفضي الى الحكم اما الاضافة فلثبوت
حكم السبب في وقته لا المنع فيتحقق السبب بلا مانع اذ الزمان من لوازم الوجود
ويرده ان اليمين انما توجب الاعدام اذا كانت للمنع واما اذا كانت للحمل فلا
توجب الاعدام كان بشرتني بقدوم ولدي فانت حر ثانيهما ان الشرط على
خطر ولا خطر في الاضافة ويرده اشياء منها ما في فتح القدير من اذا جاء
غد فانه لا خطر في مجيء الغد فينبغي ان لا يكون تعليقا بل اضافة وهم
يجعلونه تعليقا ومنها ما في التحرير من لزوم كون يوم يقدم فلان مثل
ان قدم فان القدوم فيهما على خطر الوجود فينبغي ان لا يكون الاول

أضافة بل تعليقا وهم يجعلونه اضافة حتى جوزوا التعجيل قبل القدوم فيما
لو قال علي صدقة يوم يقدم فلان لانه تعجيل بعد وجود السبب بخلاف
في ان قدم فانه لا يجوز التعجيل ومنها لزوم ان يكون اذا جاء غد فانت حر
مثل اذا مت فانت حر لعدم الخطر فيمتنع بيعه قبل الموت لانعقاده سببا
في الحال على ما عرف لكنهم يجيزون بيعه قبل الموت قال والاجوبة عنه ليست
بشيء وقيل المراد بالسبب في نحو قولنا المعلق ليس سببا في الحال العلة
وفي المضاف السبب المفضي وهو السبب الحقيقي فلا خلاف وارتفعت الاشكالات
وصدق المضاف ليس سببا ايضا في الحال بذلك المعنى الا ان اختلاف الاحكام
حيث قالوا المضاف سبب في الحال فجاز تعجيله والمعلق ليس سببا في الحال فلا
يجوز تعجيله ينفيه اهـ والحاصل ان الفرق بينهما من مشكلات الاصول والفروع
وقد ذكر في الكافي من باب الخلع ان الطلاق على مال اذا كان مضافا الى وقت فان
قبولها قبل الوقت غير صحيح وفي جامع الفصولين ان المعلق والمطلق ذكره
في الادلة الفاسدة لان حمله على المقيد مطلقا منها وذكره صدر الشريعة عقب
الخاص والعام لانه من الخاص كما صرح به في التحرير وحده فيه بما دل على بعض افراد
شائع لا قيد له فوضعه لذلك البعض لان الدلالة عند الاطلاق دليل الوضع
ولان الاحكام على الافراد والوضع للاستعمال فكانت دليلا ولا دليل على
وضع

وضع اللفظ للماهية من حيث هي بل في ضمن الموضوع له والمقيد ما معه
قيد كرقبة مؤمنة والرقبة المؤمنة والمعارف بلا قيد قسم ثالث وقد يترك
فتدخل في المقيد اهـ يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي
اعلم انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان
اختلف فان لم يكن احدهما موجبا لتقييد الاخر فلا حمل كاطعم رجلا واكس
رجلا عاريا وان اوجب بالذات كاعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة حمل
عليه وان اتحد الحكم فاما منفيا او مثبتا فلا حمل في الاول كلا تعتق رقبة ولا
تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام
مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او
تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا خلافا للشافعية
وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان
كان فلا حمل والا حمل كالتتابع في صوم كفارة اليمين وتمامه في التلويح وبه
علم ان محل الاختلاف ان يراد مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة ..
فعندنا لا يحمل خلافا له وانا نقول بالحمل اذا اختلف الحكم وكان احدهما
موجبا للتقييد او اتحد الحكم مع اتحاد الحادثة في غير السبب مثل كفارة
القتل المقيدة بالايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات

المطلقة عن ذلك القيد وهي كفارة الظهار واليمين لان قيد الايمان زيادة
وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص اي في
كفارة القتل يعني ان التقييد بوصف الايمان فيها ينفي الاجزاء عند عدمه
بناء على اعتبار مفهوم الوصف كمفهوم الشرط وفي نظيره من الكفارات
لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر
والزجر فورد عليه لم لم تلحق كفارة القتل بكفارة واما قيد الاسامة
جواب عما اورد نقضا علينا بانكم نفيتم وجوب الزكاة عن غير السائمة عملا
بمفهوم التقييد بالسائمة والعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم فانكم قيدتم به قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد فلمعنى السنة المعروفة في
ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق
الحديث في خمس من الابل والامر بالتثبت اي بالتوقف في نبأ الفاسق
أي خبره وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أي تثبتوا اوجب
نسخ الاطلاق اي اطلاق شهيدين من رجالكم وقيل ان القران في النظم
اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم رعاية للتناسب
فلا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة في قوله تعالى اقيموا الصلاة
واتوا

واتوا الزكاة واعتبروا بالجملة الناقصة اي قاسوا التامة على الناقصة
فانه الناقصة توجب المشاركة اتفاقا كان دخلت فانت طالق وزينب
تعلقا وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت
في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم يوجب الشركة الا
فيما يفتقر اليه كان دخلت فانت طالق وعبدي حر لعدم امكان جمعهما
بخبر واحد بخلاف وضرتك طالق لامكان الجمع فيه وقد تقدم الكلام عليه
في بحث الواو والعام اذا خرج مخرج الجزاء نحو زنى ماعز فرجم وسها
النبي عليه السلام فسجد او مخرج الجواب كقول من دعي الى الغداء ان
تغديت ولم يزد عليه اي على الجواب اولم يستقل بنفسه اي لم يفد
منفردا كبلى او نعم وذكر في التحقيق ان موجب نعم تصديق ما قبله من كلام
منفي أو مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد أو اقام زيد
أو لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب
بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد أو لم يقم زيد
فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لاخر اليس لي عليك الف درهم
التلويح ان نعم مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى
مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا الاصح بلى في جواب

كان لي عليك كذا او لا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان
المعتبر في احكام الشرع العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا
في جواب كان لي عليك كذا او لا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا
الا ان المعتبر في احكام الشرع العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا
في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا اهـ وذكر في التقرير ان قولهم نعم لا
تجعل المنفي موجبا محله ما اذا لم تكن الهمزة للانكار اما اذا كانت للانكار
وقد دخل على النفي ونفي النفي اثبات فصح الجواب بنعم وعلى هذا لا يلزم
الكفر لو قالوا نعم في جواب الست بربكم يختص العام بسببه اتفاقا
ومعنى الاختصاص به اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم
ثابتا في حق غير السائل بنص اخر او بدلالة او بقياس كذا في التحقيق ثم اعلم
ان الاختصاص بالسبب لا يختص بالعام فلذا قال في التحرير الجواب غير المستقل
يساوي السؤال في العموم والخصوص اتفاقا على الظاهر واذا زاد على قدر
الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة كما لو قال
المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فكذا فانه لا يتقيد بالغداء المدعو اليه حتى
يحنث بالتغدي في ذلك اليوم سواء كان ذلك الغداء المدعو اليه او غيره مع
الداعي او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة
والغاء

والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال
دون العمل بالمقال كذا في التلويح قال في التنقيح ولو نوى الجواب صدق ديانة
يعني لانه نوى ما يحتمله لفظه لا قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه
ثم اعلم ان قوله لا يختص بالسبب معنى ما اشتهر ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب عندنا لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم
اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة في حوادث خاصة وكان اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ خلافا للبعض
ومنهم الشافعي فانه قال ان السبب يخصص العام وتمامه في التحرير والتلويح
وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله
والذين يكنزون الذهب لا عموم له حتى منع بعضهم الاستدلال بوالذين
يكنزون على وجوبها في الحلي قال في جمع الجوامع والاصح تعميم العام بمعنى المدح
والذم اذا لم يعارضه عام اخر ومثل المحلي عن المعارض والذين هم لفروجهم
حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقد سيق للمدح يعم بظاهره الاختين
بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك بانه لم يرد به او لم يرد ورجح الثاني
عليه بانه يحرم اهـ وعندنا هذا فاسد لانه عام بصيغته قالوا عهد فيهما
ذكر العام مع عدم ارادته مبالغة اجيب بانه لا تنافيه اذ كانت للحث

بخلاف نحو قتلت الناس كلهم كذا في التحرير وقيل الجمع المضاف الى جماعة
حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد ونسب هذا القول الى زفر وكذا المثنى
اذا اضيف الى مثنى وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالى
جعلوا اصابعهم في آذانهم لان كل واحد جعل اصبعه في اذنه فقط حتى اذا
قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما
ولدا طلقتا لوجود الشرط ولا يشترط ان تلد كل ولدين قيد بقوله ولدين
لانه لو قال ان ولدتما ولدا فانتما طالقان يقع الطلاق عليهما بوجود ولد واحد
منهما كقوله ان حضتما حيضة واحدة لان الفرد قد يضاف الى المثنى مجازا
كقوله تعالى نسيا حوتهما والمجاز اولى من اللغو ولو قال اذا ولدتما فقط
فهو كما لو قال ولدين يشترط ولادتهما رعاية للحقيقة وكذا ان حضتما وتمام
تفريعاته في تلخيص الجامع الكبير من باب الحنث يقع بالواحدة والاثنين وقيل
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده نسبه في التحرير الى العامة من الحنفية
والشافعية لكن قيده بما اذا كان واحدا والا فعن الكل وقيل عن واحد غير
عين وهو بعيد ثم منهم من عمم في الايجابي والندبي فهما نهيا تحريم وكراهة
في الضد ومنهم من خص امر الوجوب والنهي عن الشيء يكون امرا بضده
المتحد والا فقيل بالكل وفيه بعد وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده.

ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة أي
ثابتة مؤكدة قريبة من الواجب نسبه في التحرير الى فخر الاسلام والقاضي ابي زيد
وشمس الائمة واتباعهم واطلق في الامر فشمل امر الايجاب والندب وفي
النهي فشمل نهي التحريم وحرر ان المسئلة في امر الفور لا التراخي وفي
الضد المستلزم للترك لا الترك وليس النزاع في لفظهما ولا المفهومين
للتغاير في ان طلب الفعل الذي هو الامر عين طلب ترك ضده الذي هو
النهي وقول فخر الاسلام ومن تبعه لا يستلزم اللفظي بل هو كالمتضمن ومراده
غير امر الفور كتنصيصه على تحريم الضد المفوت وعلى هذا ينبغي ان يقيد الضد
بالمفوت ثم اطلاق الامر عن كونه فوريا وفائدة الخلاف استحقاق العقاب
بترك المأمور به فقط او به وبفعل الضد حيث عصى امرا ونهيا وتمامه في التحرير
وفائدة هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من
حيث يفوت الامر اي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت
حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد فعل المأمور به كان
الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام في الركعة الثانية
ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس
القعود لكنه يكره القعود لاستلزامه تأخير الواجب وتحقيقه في التحرير

بان الكراهة ليست مقتضى الامر وانما مبناها خارج هو التأخير والا لم يكره
ولهذا اى لان النهى يقتضى سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط
فى قوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص الخ كان من السنة لبس
الازار والرداء وتعقبه فى التحرير بقوله واما قوله النهى يوجب فى احد
الاضداد السنية كنهى المحرم عن المخيط سن له الازار والرداء فلا يخفى
بعده عن وجه الاستلزام اه ولهذا اى لان الامر يوجب كراهة
الضد اذا لم تفوت قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد
صلاته لانه اى لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهى انما المأمور
به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده
فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له
والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائما فيصير ضده مفوتا للفرض كما
فى الصوم فان الكف فيه عن المفطرات الثلاث فرض والصوم يفوت
بوجود المفطر فى جزء من وقته فكذا فى حمل النجاسة وذكر الامام الاسنوى
فى التمهيد مسئلة الامر بالشيء هل هو نهى عن ضده ام لا فيه ثلاث مذاهب
ولنقدم على ذلك مقدمة وهى انه اذا قال السيد لعبده مثلا اقعد
فهنا امران متنافيان للمأمور به وهو وجود القعود احدهما مناف له
بذاته

بذاته اى بنفسه وهو عدم القعود لانهما نقيضان والمنافاة بين النقيضين
بالذات فاللفظ الدال على القعود دال على النهى عن عدمه او على المنع منه بلا
خلاف والثانى مناف له بالعرض اى بالاستلزام وهو الضد كالقيام فى مثالنا
او الاضجاع وضابطه ان يكون معنى وجوديا يضاد المأمور به ووجه منافاته
بالاستلزام ان القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذى هو نقيضه فلو جاز
عدم القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع
النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهى عن الاضداد الوجودية
كالقيام بالالتزام والذى يامر قد يكون غافلا عنها ثم صحح انه نهى عن ضده
بالالتزام ثم قال فائدة الخلاف فى هذه المسئلة وفى عكسها من الفروع ما اذا
قال لامرأته ان خالفت أمرى فانت طالق ثم قال لها لا تكلمى زيدا فكلمته
لم تطلق لانها خالفت نهيه لا امره هذا هو المشهور وقال الغزالى اهل العرف
يعدونه مخالفا للامر ولو قال ان خالفت نهيى فانت طالق ثم قال لها
قومى فقعدت فللاصوليين من الاصحاب وغيرهم فذهب بعض من
جعله نهيا الى وقوع الطلاق والاظهر عند الامام وغيره المنع اذ لا يقال مطلقا صح
فى عرف اللغة ثم انه نهى اه ومقتضى ما اختاره مشايخ المذهب انها اذا
خالفت نهيه فى المسئلة الاولى لم يقع فى عكسه كما لا يخفى (فصل) وكذا لم يقع صح صح

فى بيان الحكم واقسامه اما لفظ الحكم فيقال للوضعى وللتكليفى فالاول قول
الله تعالى النفسى جعلته مانعا أو علامة على تعليق الطالب كالدلوك والتغير
او الملك او زواله والثانى خطابه تعالى المتعلق بافعال المكلفين طلبا
أو تخييرا ويقال لوصف الفعل اثر الخطاب كالوجوب والحرمة اولم يكن اثر له
كالنافذ واللازم والموقوف وغير اللازم كالموقوف عند ابى حنيفة وتمام
ابحاثه فى التحرير ثم الحكم ينقسم الى قسمين عزيمة ورخصة اشار اليهما بقوله
المشروعات على نوعين اى الاحكام ظاهره انحصارها فى العزيمة والرخصة
وظاهر تقسيم العزيمة الى الاربعة ان المباح ليس منها وظاهر تقسيم الرخصة
بانه ليس منها ايضا فلم يكن عزيمة ولا رخصة فلم تنحصر الاحكام فيهما
والجواب فى التقرير بانه داخل فى العزيمة لو كانه شرعيتها اذ ليس الى العباد
رفعها وانما لم يذكرها فى انواع العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب
من العزائم اه عزيمة بالجر بدل وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو
اسم لما هو اصل منها اى من المشروعات بان ثبت ابتداء باثبات
الشارع له وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير للاصالة فتشمل الاحكام
كلها كما قال فى التلويح وهو لحقه على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام
الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه ان العزيمة
اسم

اسم للحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرناها وهى اربعة انواع لان
الحكم انما يثبت بدليل مقطوع به اولا الاول الفرض والثانى اما ان يستحق تاركه
العقاب اولا والاول هو الواجب والثانى اما ان يستحق الملازمة اولا والاول
هو السنة والثانى النفل وهى حاصرة للافعال والتروك لان ترك المنهى
عنه فرض ان كان ثابتا بقطعى وواجب ان كان فيه شبهة وسنة ونفل ان كان
دونه كذا فى التقرير واما المباح فقد علمت انه داخل فى العزيمة وادخله
فى التقرير فى قسم النفل والمكروه تنزيها من المباح وفى التحرير ان ثبت
الطلب بقطعى فالافتراض والتحريم او بظنى فالايجاب وكراهة التحريم
ويشاركانهما فى استحقاق العقاب بترك متعلقهما وعنه قال محمد كل
مكروه حرام نوعا من التجوز وقالا على الحقيقة الى الحرام اقرب للقطع
بان محمدا لا يقول بالكفار جاحد المكروه فلا اختلاف بينهم كما يظن اه
فريضة وهى ما يحتمل زيادة ولا نقصانا اشار به الى انه فى اللغة بمعنى
التقدير وانه مراعى فى الاصطلاح لانها مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا
حتى لو آمن بما جاء به محمد من عند الله وغيره لم يكن مؤمنا كذا فى التقرير
يثبت بدليل لا شبهة فيه اشار به الى انه فى اللغة بمعنى القطع ايضا
وانه مراعى ايضا فقد روعى فيه كلا المعنيين وشبهة نكرة فى سياق النفى
فعمت

الشبهة ثبوتا ودلالة فلا بد في دليل الفرض من قطعيتهما وبه اندفع ما اورد
عليه من ان بعض المباحات ثابت بدليل قطعي نحو وكلوا واشربوا وكذا بعض
المندوبات نحو وافعلوا الخير لان المراد بالقطعي ما لا يحتمل التأويل وعدم احتمال
في الايتين ممنوع فان المامور به في الايتين من منافعنا فهو لنا لا علينا وعرفه
في التوضيح بانه فعل لازم علما وعملا وفي التحرير بما قطع بلزومه من فرض
قطع كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج
وحكمه اي الفرض اللزوم علما بالعقل فان العلم الاستدلالي بالاشياء
انما يكون بالعقل وتصديقا بالقلب فانه محل الاعتقاد اي يجب اعتقاد
حقيقته لكونه ثابتا بمقطوع به وهذا الاعتقاد على هذه الصفة هو
الاسلام حتى لو تبدل بضده كان كفرا كذا في التقرير وعملا بالبدن
اي يلزم اقامته بالبدن حتى يكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من اكفره
اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما الا يكفر من التكفير فهو غير
ثابت هنا وان كان جائزا في اللغة كذا في المغرب وحاصله انه من اكفر يكفر
بضم الياء وكسر الفاء وبالبناء للمجهول بفتح الفاء وهو الاصل حتى يكفر الشارع
جاحده سواء انكره قولا او اعتقادا كما في التلويح ويفسق تاركه بلا عذر
لتركه ما هو من اركان الشرائع لا ما هو من اصول الدين وعلى هذا فقوله
حتى

حتى يكفر جاحده شامل للايمان والاركان وقوله ويفسق تاركه خاص
بالاركان وقيده في التقرير بان يتركه بلا استخفاف والا فهو كافر وواجب
وهو ما وجب اي لزم بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية
فانهما لزما بدليل ظني اطلقه فشمل خبر الواحد والمشهور والكتاب
المؤول وانما قيده في الاسلام بالاول لانه غالب الواجبات تثبت به
كذا في التقرير وهذا القسم اعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم لان خبر الواحد الذي نفهومه قطعي ليس بظني في حق من
سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم كذا في فتح القدير من باب الامامة وعرفه
في التحرير بما ظن لزومه لسقوط لزومه على المكلف بلا علم من وجب سقط
وحكمه اللزوم عملا للدلائل على وجوب اتباع الظن وفي التوضيح ويعاقب
تارك الفرض والواجب الا ان يغفر الله تعالى اه واقره في التلويح هنا
ومرادهم الاستواء بينهما في اصل العقوبة وان اختلفا فيما تكون به العقوبة
فان تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق
العقوبة بغيرها كحرمان الشفاعة لما في التلويح اول الكتاب من بحث الفقه
ان المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان
الشفاعة ان لا يشفع العاصي في احد لا انه لا يشفع فيه احد فان الشافعي حق

لاصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال ابن ابى شريف فى حاشية شرح العقائد
لا علما على اليقين اى لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظنى ومبنى
الاعتقاد على اليقين حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا اى لا يفسق
لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف وظاهر تقييده اولا بالاستخفاف
انه لا يفسق اذا لم يكن مستخفا سواء كان متأولا او لا وظاهر تقييده
ثانيا بالتأويل انه اذا لم يكن مستخفا ولا متأولا فانه يفسقه والحق انه
ان كان متأولا فلا يضلل ولا يفسق والا فان كان مستخفا يضلل لان
رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مأولا ولا مستخفا يفسق
لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا فى التلويح ونقله فى التقرير
عن عامة الكتب وفى التحرير ان الفرض والواجب مترادفان ولا ينكرون وقال الشافعية
انقسام ما لزم الى ظنى وقطعى ولا اختلاف حالهما فالخلف لفظى غير
ان افراد كل قسم انفع عند الوضع للحكم اه وتمامه فى التلويح ثم استعمال
الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض
كقولهم الوتر فرض ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة
واجبة وذكر المحلى فى شرح جمع الجوامع وما تقدم من ان ترك الفاتحة
من

من الصلاة لا يفسدها عند ابى حنيفة دوننا لا يضر فى ان الخلف لفظى
لانه امر فقهى لا مدخل له فى التسمية التى الكلام فيها اه وذكر الاسنوى
فى التمهيد ان من الفروع المخالفة لقاعدتهم من ترادف الفرض والواجب
ما لو قال الطلاق لازم لى او واجب على طلقت زوجته للعرف بخلاف
ما اذا قال الطلاق فرض لعدم العرف كذا ذكره الرافعى اه واما مذهبنا فنقل
فى فتح القدير الاختلاف فى طلاقك على لازم او واجب او فرض او ثابت
ثم قال والمختار انه يقع فى الكل لان الطلاق لا يكون واجبا او ثابتا بل حكمه
وحكمه لا يجب ولا يثبت الا بعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق
اه ثم اعلم انهم حكموا هنا بتضليل المستخف باخبار الآحاد وقالوا من ترك
سنن الصلوات ان لم يرها حقا كفر وان رآها وتركها قيل لا يأثم والصحيح
انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك كذا فى النوازل وفى فتح القدير هذا
اذا تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع شيوع الأدب والتعظيم فان
لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب الحال الباعثة له على الترك اه
وفى البزازية قيل له قلم الاظفار سنة فقال لا افعل وان كان سنة كفر
ثم قال والحاصل انه اذا استخف بسنة او حديث من احاديثه عليه السلام
كفر اه فقد علمت ان الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الاصوليون

انه يضلل وقد ظهر لى ان معنى الاستخفاف مختلف فمراد الاصوليين
به الانكار بغير تأويل مع سوغ الأدب ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء
ولا شك فى كونه الثانى كفرا وسنة هى لغة الطريقة مرضية اولا
واصطلاحا الطريقة المسلوكة فى الدين اى منه عليه السلام او الراشدين
أو بعضهم كذا فى التحرير اورد عليه شموله للفرض والواجب فزيد عليه
من غير افتراض ولا وجوب فاوردت عليه فى شرح الكنز المندوب فالاولى
من غير لزوم على سبيل المواظبة والأحسن ما فى التحرير بانها ما واظب النبى صلى الله
عليه وسلم عليه مع الترك احيانا بلا عذر ليلزم كونه بلا وجوب وقد
أوضحت الكلام فيها فى سنن الوضوء من شرح الكنز وحكمها انه يطالب
المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لم يذكر الترك اكتفاء بذكره فى حكم
نوعيها وقد منا ان الاصح انه يأثم بترك المؤكدة لانها فى حكم الواجب والاثم يقول
بالتشكيك هو فى الواجب اقوى منه فى المؤكدة الا ان السنة تتبع على سنة
النبى صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة فان السلف كانوا يقولون
سنة العمرين اى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما كذا فى التوضيح وتعقبه فى التلويح
بان الكلام فى السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه
السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن
التخصيص

التخصيص بالنبى صلى الله عليه وسلم اه وقال الشافعى مطلقها طريقة النبى
صلى الله عليه وسلم لانه هو المتبع والمقتدى على الاطلاق فلفظ السنة عند
الاطلاق لا يحمل الا على سنته اضاف هذا القول الى الشافعى مع انه قول كثير
من اصحاب ابى حنيفة والاول قول فخر الاسلام وجمع من المتأخرين كما فى التلويح
بقوله ولا نزاع فى صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ولا
خفاء فى ان المجرد عن القرائن ينصرف فى الشرع الى سنة النبى صلى الله عليه وسلم
للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما
ثبت بالسنة كما روى عن ابى حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان
اجتمعا فى يوم احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة اه ورجح فى التحرير
الاول بقوله وقول الشافعى مطلقا ينصرف اليه عليه السلام صحيح فى عرفنا الان
والكلام فى عرف السلف ليعمل به فى نحو قول الراوى السنة او من السنة وكانوا
يطلقونها على ما ذكرناه اه وفى التحرير وكذا الخلاف فى قول الصحابى أمرنا
بكذا او نهينا عن كذا اه يعنى لا تختص الامر والناهى به عليه السلام وحاصله
ان الصحابى اذا قال من السنة كذا او أمرنا او نهينا فهل يختص به عليه السلام
فيكون حجة لا تجوز مخالفتها او لا يختص فلا يكون حجة لكونه محتملا
وهى اى السنة نوعان سنة الهدى اى سنة اخذها من تكميل الهدى

اى الدين كذا فى التقرير وفى فتح القدير من باب الامامة سنة الهدى اعم من الواجب
لغة كصلاة العيد اهـ وتاركها يستوجب اساءة اى التضليل واللوم قال
فى التحرير تاركها مضل ملوم اهـ والاساءة افحش من الكراهة وظاهر كلامهم ان
المراد بالاساءة الاثم وان سنة الهدى لا تختص بسنة المؤكدة كما قدمناه
عن الفتح بل يدخل الواجب فيها بناء على انه ثبت وجوبه بالسنة والا فالسنة
قسيم للواجب ثم اعلم ان قولهم يلام على تركها قيده فى التقرير باللوم فى الدنيا
والظاهر انه لا لوم على تركها فى الآخرة وهو الظاهر لعدم الامر بها من الله تعالى
كالجماعة والاذان فان كلا منهما سنة الهدى وهما سنتان موكدتان
على الصحيح قال فى التحرير وانما يقاتل المجمعون على تركها للاستخفاف اهـ
يعنى لا للوجوب وقد علمت ان المؤكدة والواجب اشتركا فى الاثم بتركهما
ولذا استدل فى التقرير على وجوب الاذان بقول محمد لا يؤذن لصلاة قبل
دخول وقتها ويعاد فيه اهـ وفى التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من
الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل
شفاعتى اهـ وهذا يقتضى ان المراد حرمان الشفاعة عدم شفاعة النبى
صلى الله عليه وسلم فيه وهو خلاف ما قدمناه وزوائد هى التى ليس
فى فعلها تكميل الدين لكن فعلها افضل من تركها وكأنهم لم يريدوا بها السنن
التى

التى ليست بموكدة التى تارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب وتارة
المندوب وقد فرق الفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واظب النبى صلى الله عليه
وسلم على فعله مع تركه بلا عذر سنة وما لم يواظب مستحب ان استوى
فعله وتركه ومندوب ان ترجح تركه على فعله بان فعله مرة او مرتين
والاصوليون لم يفرقوا بين المستحب والمندوب وتاركه لا يستوجب اساءة
ولا كراهة وظاهر كلامهم ولا لوم ولا عتاب كسنن النبى صلى الله عليه وسلم
فى لباسه وقيامه وقعوده وركوبه ومشيه واكله وشربه وتطويل
قراءته وركوعه وسجوده فى الصلاة كذا فى التقرير ونفل وهو لغة
الزيادة وهو ما يثاب على فعله اى ما يستحق الثواب ولا يعاقب على
تركه تعريف له بحكمه ومراده بعدم العقوبة عدم الاساءة على تركه
كما قال فى التوضيح ولا يسيء تاركه وظاهر كلامهم هنا ان النفل ما لم يفعله
صلى الله عليه وسلم ولم يرغب فيه بخصوصه لانهم جعلوه مقابلا للسنة بنوعيها
اعنى سنة الهدى والزوائد وان قال فى التوضيح وهو دون سنن الزوائد
فهو عبادة مشروعة لنا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها واما الفقهاء
فالنفل عندهم ما دعى اليه صلى الله عليه وسلم من غير ايجاب بدليل قولهم
باب النوافل وذكر العينى فى شرح الشهاب ان الحاصل باصول الشرع يسمى

ثوابا والحاصل بالمكملات يسمى أجرا لأن الثواب لغة بدل العين والاجر بدل
المنفعة فالمنفعة تابعة للعين ثم الفوز بنعيم الجنة اصل والنجاة من العذاب
تبع لكن قد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس وقال في موضع اخر الثواب
اسم لعوض ينال المراد بدل ما حصل به انه والزائد على الركعتين للمسافر
نفل لهذا اى لكونه لا يعاقب على تركه وقد رجع اسم الاشارة في
التقرير الى الشيئين اعنى عدم العقوبة وحصول الثواب وفيه نظر لانه ما
زاد على الركعتين لا ثواب فيه بل يكون اثما لخلطه النفل بالفرض ولذا لو
لم يقعد على رأس الركعتين واتمها افسدت وجوابه انه انما اعاده الى
الشيئين على ما ظنه الشافعي فان قوله والزائد الى اخره دفع لقول الشافعي
فانه يقول ان المسافر اذا اتم يقع الكل فرضا وليس بصحيح لان الزائد على
الركعتين عنده لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله فوجد حكم النفل
فيه فكان نفلا فلا يجوز القول بوقوعه فرضا وانما اخترنا رجوعه الى
الاقرب ليكون ابتداء مسئلة ينبني عليها ان الركعتين الاخريين للمسافر
لا ينوبان عن سنة الظهر كما افاده في التحرير واورد صوم المسافر فان
عدم العقوبة موجودة ويقع فرضا واجيب بان المراد بالترك مطلقا
وصوم المسافر مؤخر لا متروك واورد الزيادة على الايات الثلاث
في القراءة

في القراءة تقع فرضا مع انه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها واجيب بان كونها
فرضا بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر كذا في التقرير
وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوجه وهو عدم العقوبة بتركه
وجب ان يبقى كذلك فلا يعاقب عليه لو قطعه بعد الشروع اعتبارا
للبقاء بالابتداء ولا قضاء عليه وقلنا انما اداه وجب صيانته لأن
الجزء الذى اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض
لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليه اى ولا طريق الى حفظه الا
بالزام الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة تماما
فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا
عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت
بالنص والاجماع الحكم بالبقاء فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي
ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل
فجعل العبادة كان هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى لله لا بل الدالة على
كونه عبادة وتمام ابحاثه في التلويح وهو ما شرع فيه نفلا كالمنذور
دليل اخر على لزومه بالشروع صار المنذور لله تعالى تسمية لا
فعلا بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو

المؤدى ثم بقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجودها
ثم لما وجب لصيانته اى المنذور ابتداء الفعل بالرفع فاعل وهو
الشروع فيه فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بجر ابتداء يضاف
اليه بقاؤه بالرفع فاعل يجب أولى وحاصله انه اذا اوجب اقوى
الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله
تعالى تسمية فلان يجب أسهل الأمرين وهو ابقاء الفعل لصيانة
اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى كذا فى التلويح وفى التحرير
وثبوت التخيير شرعا فى ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره
بعده كما قال الشافعى مجاز الاختلاف غير انه يتوقف على دليل وهو
النهى عن ابطال العمل فوجب الاتمام فلزم القضاء بالافساد اهـ
ورخصة اى النوع الثانى من المشروعات لم يذكر لها تعريفا يشمل
اقسامها الاربعة اكتفاء بما ذكره فى تعريف كل قسم قالوا هى ما تغير
من عسر الى يسر من الاحكام كذا فى التحرير اخرجه عزيمة او لا بما شرع تخفيفا
لحكم مع اعتبار دليله قائم الحكم لعذر او متراخيا عن محله كفطر المسافر
وعرفها السيرامى بما تغير من عسر الى يسر لعذر مع بقاء الأصل مشروعا
فقوله ما تغير اخرج المشروع ابتداء فانه عزيمة ولهذا كان الرخص
المجازية

المجازية عزيمة حقيقة حتى كان القصر عزيمة فى حق المسافر وقوله مع بقاء الاصل
وهو السبب اخرج المنسوخ لعذر كوجوب قتال الواحد مع العشرة من الكفار
فانه رخصة مجازا وهو اربعة انواع بالاستقراء نوعان من الحقيقة احدهما
احق من الاخر من حق لك بالضم ومعناه الاطلاق باسم الرخصة على احدهما
انسب من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها لا من حق الشيء اذا ثبت
اى احدهما فى كونه حقيقة أقوى من الاخر ولا من حق لك ان تفعل بالضم اى انت
خليق به اى احدهما فى اطلاق اسم الرخصة اولى من الاخر وانما لم يكن بهذين المعنيين
لان كون الشيء حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى وأولى
كذا فى التوضيح ونوعان من المجاز احدهما أتم من الاخر اى اكمل فى كونه مجازا
باعتبار ان الاصل لم يبق مشروعا ثم اعلم ان المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة
حقيقة كان او مجازا اما احق نوعى المجاز فما استبيح اى ما عومل معاملة
المباح بترك المؤاخذة مع قيام المحرم وهو الدليل المثبت للحرمة احترازا
عن مثل الصيام فى الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة
لا مع محرم وقيام حكمه اى الدليل المحرم وهو الحرمة ولا يلزم اجتماع الضدين
وهما الحرمة والاباحة فى شيء واحد لان ترك المؤاخذة لا يوجب سقوط
الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه كذا فى التلويح نان نيل العلم بالدليل الرخصى

عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز قلنا الاجماع على ذلك الى اخر ما في
التقرير ثم اعلم ان كلامهم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزم انحصار
العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد هنا بالاستباحة مجرد تجويز
الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب
والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب
الترك فيشمل الفرض والقطع على اجراء كلمة الكفر على لسانه فان حرمة الكفر
قائمة ابدا لان المحرم له هو الدلائل الدالة على وجوب الايمان لكن حق العبد
يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن
بالايمان فله اجراه على لسانه وافطاره في رمضان بالجر عطف على اجراء
اي وكالمكره على افطاره في رمضان بعد صومه وهو صحيح مقيم فانه يرخص
له الفطر كيلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى
يفوت الى بدل وهو القضاء قيدنا بهما لانه لو لم يفطر حتى قتل كان
آثما لانه لما ابيح لهما الافطار صار رمضان في حقهما كشعبان واتلافه
مال الغير بالجر عطف على اجراء فله الترخص لان حق الغير لا يفوت
معنى بايجاب الضمان ولو قال واتلافه مالا محترما لكان اولى ليشمل
مال نفسه قال في التقرير انه من هذا القبيل ما اذا اكره على الدلالة
على

والواجب ايضا وتمامه في التلويح

كالمكره بفتح الراء اي كرخصة بالقتل ع

على الدلالة على مال نفسه او مال غيره وترك الخائف على نفسه بالجر
عطف على المكره لا على اجراء لانه لا اكراه هنا الامر بالمعروف بالنصب مفعول
لترك المصدر يعني اذا خاف على نفسه من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
رخص له تركهما مع كونهما فرضين بالدلائل الدالة عليهما فيكون
الترك حراما لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد
الفرضية ونبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان ترجع الحرمة
الى الفعل او الترك وجنايته على الاحرام بالجر عطف على اجراء اي وكالمكره
على جنايته على احرامه فانه يرخص له فان حقه يفوت صورة ومعنى
بلا بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء ولو قال وجنايته
على عبادته لكان اولى ليشمل سائر العبادات واستفيد منه انه لو اكره على
ترك عبادة فالحكم كذلك كما في التوضيح ولو قدم وجنايته على ترك
الخائف لكان اولى لتناسب المعطوفات بالعطف على معطوف واحد
وهو اجراء وتناول المضطر مال الغير بالجر عطف على المكره لا على اجراء
لانه لا اكراه هنا وفي التمثيل به مع التمثيل باتلاف مال الغير اشارة
الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت
في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا

عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب
عن المحرمات وحكمه اي هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى
لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر كان شهيدا لما فيه من رعاية
حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى
ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال
انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما
تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى
واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له كذا في التلويح والثاني ما استبيح
مع قيام السبب المحرم الموجب للحرمة لكن الحكم وهو الحرمة تراخى عنه
اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت
الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الاول كالمسافر اي كافطاره في رمضان فان محرم الافطار وهو
شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة فرخص له بناء على
سبب تراخى حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى
لقوله

لقوله تعالى فعدة من ايام أخر وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى وهو الصوم
لكمال سببه وهو شهود الشهر وتردد في الرخصة فان اليسر لم يتعين
في الفطر فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان العمل بالرخصة
وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالأخذ
بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة وتضمن اليسر الا ان يضعفه
الصوم استثناء من قوله والعزيمة اولى فليس له ان يبذل نفسه
لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار
به مجاهدا من غير تحصيل المقصود وهو اقامة الحق لانه اخبر عنه نصا
واورد عليه بان النفس عدوة الله تعالى وقتل عدو الله واجب فكان
ينبغي ان تكون العزيمة اولى ورد بانه في حق الكافر اما النفس المؤمنة
فالمطلوب منها اعمالها تشهيرهم مع بقائها لا قتلها الى اخر ما في التقرير وقد
كتبنا في شرحنا على الكنز ان ادا في السفر لو كان مشتركا او الرفقة مفطرين
فالافضل الفطر موافقة لهم ولا يخفى ان المريض كالمسافر واما اتم نوعي
المجاز فما وضع عنا اي سقط عن هذه الامة ولم يبق مشروعا من الاصر
بكسر الهمزة الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا للثقل
تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال

مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص
عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة
على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسمي
ذلك اي ما وضع عنا رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا
اي في حقنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن العباد
باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه مشروعا
في الجملة اي في غير محل الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا اذ ليس
في مقابلته عزيمة ومن حيث انه شرع في الجملة كان شبيها بحقيقة
الرخصة بخلاف القسم الثالث فالحاصل ان الحكم في القسم الثاني لم يسقط
وانما تراخى بعذر وفي القسم الثالث سقط ولم يبق مشروعا وفي
الرابع سقط مع كونه مشروعا كقصر الصلاة في السفر اي كترك القصر
لان الساقط عن العباد انما هو الاتمام في محل السفر مع كون الاتمام مشروعا
في غير السفر فالاتمام رخصة والقصر عزيمة وعامتهم يطلقون على
القصر رخصة اسقاط وبعضهم اطلق عليها العزيمة وقد حكى في غاية
البيان اختلاف المشايخ في كون القصر عزيمة او رخصة وتعقبه في فتح القدير
بانه غلط لان من قال رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة
مجاز

مجاز وهذا بحث لا يخفى على احد اهـ ولقائل ان يقول اذا كان الاتمام في السفر
هو الرخصة لانه الساقط فينبغي ان يكون رخصة حقيقة لا مجازا لانه في مقابلته
عزيمة وهو القصر ولذا صرح في فتح القدير بان تسمية القصر رخصة انما هو مجاز
فالواجب ان لا يمثل للنوع الرابع لا بالاتمام ولا بالقصر لان الاتمام رخصة
حقيقة لا مجازا والقصر ليس برخصة بل عزيمة ولم ار من اوضح هذا
المبحث والله اعلم بالحقيقة وانما كان المشروع هو القصر في السفر
لقول عائشة رضي الله عنها فرضت الصلاة ركعتين فاقرت في السفر
وزيدت في الحضر رواه البخاري وسقوط حرمة الخمر والميتة
في حق المضطر والمكره للاستثناء في الآية الا ما اضطررتم فتجب الرخصة
ولو مات للعزيمة اثم فان حرمتها ساقطة هنا والفرق بين هذا وبين
الثاني ان المحرم قائم في الثاني وهنا غير قائم للاستثناء واورد عليه
ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر مباحا ايضا للاستثناء الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان واجيب بانه استثناء من لزوم الغضب لا من التحريم
نعم غايته ان يفيد نفي الغضب عن المكره لا عدم الحرمة كذا في التلويح
ثم اعلم ان كلامهم هنا صريح في حل الميتة والخمر عند الاضطرار والاكراه
وقد حكى في التلويح فيه خلافا فقال المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة

لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء
للمهجة على ما ذهب اليه البعض اهـ وقد حكى
اختلاف المشايخ فى فتاوى قاضيخان فيما اذا حلف
لا يأكل حراما فاضطر الى ميتة فاكلها ولم يرجح والحق
قول الجمهور فلا حنث وسقوط غسل الرجل
فى مدة المسح لان غسل الرجل ساقط ما دام متخففا
مع كونه مشروعا اذا لم يكن متخففا فكان الغسل
رخصة والمسح هو العزيمة ويسمى رخصة اسقاط
ايضا وتعقبهم فى شرح الكنز للزيلعى بانه رخصة
الاسقاط لا يبقى الاصل مشروعا معها
وهنا الغسل مشروع بدليل قولهم لو خاض
الماء فانغسل قدماه بطل مسحه فالحق

انه

انه من قبيل رخصة الترفيه الماخوذه وهو سهو
لان معنى عدم مشروعية الاصل معها انما هو عدم
الحل لا عدم الصحة بدليل انه لو اتم فى السفر
لا يحل وهو بالصحة لا يحل حيث قعد على
رأس الركعتين ففى مسئلة خوض الماء انما نقلوا الصحة
لا الحل فلا تنافى بين كلام الاصوليين
والفقهاء وقد اوضحناه غاية الايضاح فى شرحنا
على الكنز المسمى بالبحر الرائق [فصل]
فى بيان اسباب الشرائع اى الاحكام المشروعة
وهو باب جليل القدر فى فن الاصول يجب
ضبطه وعلمه وقد حكوا اختلافا فى ان للاسباب

اختيارا في الايجاب

فمنهم من قال لااعتبار

مطلقا في اثرا مضافة الى ايجاب

الله تعالى وحده وانكر لا

بعضهم في العبادات

خاصة قال المحقق الهندي في شرح المغني

والذي ظهر لي انه لا

خلاف في الحقيقة لان جميع الناس

معترفون بان الموجب في الحقيقة

هو

هو الله تعالى لاموجبات

بذواتها فلا خلاف الا في اللفظ

اه [الامر والنهي واقسامهما]

المتقدمة من كون الامر مطلقا

اومقيدا ومن كون النهي عن

حسي اوشرعي لطلب الاحكام

اي المحكوم به وهي العبادات

وغيرها ومعناه لطلب اداء الاحكام

المشروعة ولها اي للاحكام

اسباب جمع سبب وهو في اللغة
ما يمكن التوصل به الى
مقصود ما وانما سميت اسباب
الاحكام بها من حيث انها
طرق موصلة الى الاحكام
وفي الاصطلاح عبارة عن كل
وصف ظاهر منضبط دل
الدليل السمعي على كونه

معرفا لحكم شرعي ذكره الهندي
وفي التوضيح واعلم ان ما ترتب
عليه الحكم ان كان
شيئا لا يدرك العقل
تأثيره ولا يكون بصنع
المكلف كالوقت للصلاة تو
يختص باسم السبب وان



كان بصفة فان كان

الغرض من صنعه ذلك

كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه

اسم السبب مجازا وان لم يكن

الغرض كالشراء لملك

المتعة فان العقل لا يدرك

تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو

بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك

المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره

كماذكرنا

كماذكرنا في القبيلين بخص باسم العلة تضاف الاحكام اليها اى الاسباب.

من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر

رمضان والرأس الذى يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج

تحقيقا أو تقديرا والصلاة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطى الى هنا

تم ما قصده من ايراد الاسباب ثم شرع في بيان المسببات على طريق اللف

والنشر للأيمان عائد الى الأول يعنى ان سبب وجوب الايمان بالله

تعالى هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض

مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع ليعلم ذلك

ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب

ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين ومعنى سببية حدوث

العالم انه سبب وجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته

وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا

لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات ونفي جميع

النقصانات والمراد بالايمان التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته

وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل وتمامه في التلويح

والصلاة متعلق بالوقت اى سبب وجوب الصلاة الوقت وقدم

تحقيقه في بحث الاداء المقيد بالوقت والزكاة اي سبب وجوبها ملك
المال اي النصاب النامي تحقيقا او تقديرا لاضافتها اليه في قوله عليه السلام
هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت
واحد والحول شرط لوجوب الاداء واورد عليه ان الوجوب يتكرر بتكرر
الحول مع اتحاد المال فعلم ان الحول سبب لا المال واجيب بان تجدد الحول
بتجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال حكما فيكون تكرر الوجوب بتكرر
الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والصوم سببه الايام
يعني ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى
من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم وقدمنا في بحث المعيار في المقيد
بالوقت الاختلاف فيه وصدقة الفطر سببها رأس يمونه
ويلي عليه والمراد يمونه مؤنة كاملة ويلي عليه ولاية تامة فخرجت
الزوجة لانه لا يعوزها في الدواء اذا مرضت ولا يلي عليها في غير
ما يتعلق بالنكاح وفسره ابو عبيدة المؤنة بالقيام بكفايته وفسرها
غيره بما هو سبب لبقائه واستدلوا على سببية الرأس الموصوفة
بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن
السبب او لانه يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم
الوجوب

١٩٤

الوجوب على العبد والصبي والكافر فثبت الاول وايضا بتضاعف الواجب بتضاعف
الرأس والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة
والاضافة بخلاف تضاعف الوجوب كذا في التوضيح وتمامه في شرحنا على الكنز والحج
سببه البيت للاضافة واما الوقت والاستطاعة فشرطه والعشر سببه الارض
النامية بالخارج تحقيقا وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج
عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب
والخراج سببه الارض النامية بالخارج تقديرا وهو التمكن من الزراعة
والانتفاع وانما اعتبر التحقيق في العشر والتقديري في الخراج لان العشر
مقدر بحسب الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء
التقديري ولهذا كان النماء التقديري انما يكفي في الخراج الموظف واما خراج
المقاسمة فهو كالعشر فلا بد من حقيقة الخارج والحاصل ان كلا من العشر
والخراج مؤنة للارض حتى لا تعتبر في المالك الاهلية الكاملة فيجبان في
مملوكة الصبي ثم باعتبار النماء الحقيقي في العشر هو عبادة وباعتبار النماء
التقديري الخراج عقوبة فالارض اصل والنماء وصف فباعتبار الوصف
يتنافيان فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي
يجب العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية والطهارة

سببه وجوبها الصلاة لاضافتها اليها وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها
وحققنا في شرح الكنز ان السبب وجوب اداء الصلاة وان الارادة سبب في
النافلة واما الحدث فشرط لوجوب الطهارة ولذا لو توضأ قبل الوجوب وصلى
الفرض جازت لان المعتبر في الشرط حصوله لا تحصيله قالوا وليس الحدث
سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه وبلا تأثير والحدث يزيل الطهارة وينافيها
وتعقبه في التلويح بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا
ينافيه بل يفضي اليه واجاب عنه السيرامي بان الحدث مفض الى الوجوب
والوجوب الى الوجود والمفضي الى المفضي الى الشيء مفض الى ذلك الشيء
فالحدث مفض الى وجود الطهارة ووجودها مفض الى زوال الحدث فالحدث
مفض الى زوال نفسه اهـ والمعاملات سبب مشروعيتها تعلق بقاء
العالم المقدر اي المحكوم من الله تعالى فاللام للعهد بتعاطيها اي بمباشرتها
فان قيل البقاء متعلق بها فكانت هي اسبابا للبقاء فكيف يكون البقاء
سببا لها اجيب بان وجودها سبب للبقاء وتعلق البقاء بها سبب شرعيتها
كذا في التقرير والتحقيق ان المعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم على الوجه
الاكمل الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك
لان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة
وهو

١٩٥

وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والمسكن وذلك يفتقر الى
معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج
بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة
من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل واحد يشتهي ما
يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب
شرعت المعاملات واسباب العقوبات والحدود جمع حد وهو عقوبة
مقدرة لله تعالى وهي حد الزنا والشرب والسكر والقذف والسرقة
وعطفها عليها من عطف الخاص على العام لشمول العقوبات القصاص
والجزية والتعزير والكفارات وهي كفارة القتل خطأ والظهار
واليمين والافطار في رمضان عمدا وكفارة قتل الصيد ما نسبت
العقوبات والكفارات اليه من قتل بيان لسبب القصاص وهو
القتل عمدا وزنا وهو من المحصن سبب للرجم ومن غيره سبب للجلد
وسرقة وهو سبب لقطع اليد وكذا القذف للمحصن سبب للجلد
والشرب سبب للجلد وامر بالجر عطف على قتل اي ومن امر دائر
بين الحظر والاباحة بان يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اخر

يريد به ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب العقوبات المحضة تكون
محظورات محضة واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة
تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان سببها الحنث
ولذا لا يجوز التعجيل عندنا قبله واجاب في التلويح بان الكلام هنا
مبني على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف
ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب
بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس
وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن
هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة تخلف عن البر ليصير كانه لم يفت
فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان
انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف
فالسبب في الاصل والخلف واحد اه وانما يعرف السبب بنسبة الحكم
اليه اي باضافة الحكم الى السبب يعني في كلام الشارع ولذا قال
في فتح القدير في بحث الطهارة السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد
التجويز اه وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في
اضافة الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف

لانه

لانه للاختصاص واقوى وجوهه السببية وانما يضاف الشيء
الى الشرط مجازا بجامع ان الحكم متوقف عليه كتوقفه على سببه كصدقة
الفطر من اضافة الشيء الى شرطه اي شرط وجوبه وهو يوم العيد
لا شرط صحته بدليل جواز التعجيل قبله بعد السبب وحجة الاسلام
لان الاسلام شرط وجوبها وصحتها والسبب البيت لقوله تعالى
حج البيت ثم اعلم انه لا مخالفة بين المتقدمين والمتأخرين في
اسباب العبادات فالمتقدمون لما قالوا اسبابها نعم الله تعالى علينا
لشكرها فانما ارادوا الاسباب الحقيقية والمتأخرون لما ذكروا الاسباب
المذكورة هنا من الوقت وغيره انما ارادوا الاسباب الظاهرية وحينئذ
فلا محل لترجيح ابن الهمام في التحرير من ان الاوجه مذهب جماعة
ان السبب للصلاة توالي النعم المفضية في العقل الى وجوب الشكر غير انه
قد ربما اعتبر منها سببا اما الوقت فجدير به العلامة اه

(باب بيان اقسام السنة)

شروع في الاصل الثاني من الاصول الاربعة للاحكام وهي في اللغة الطريقة
المعتادة وفي الاصول قوله عليه السلام وفعله وتقريره وهو سكوته عند
امر يعاينه من مسلم وطريقة الصحابة وفي الفقه ما تقدم في بحث العزيمة

من ازيا ما واظب عليه النبي عليه السلام مع الترك احيانا بلا عذر ولما كانت
في الاصول تطلق على ما ذكرنا اختار لفظ السنة دون الحديث والخبر
لاختصاصهما بالقول والاقسام التي سبق ذكرها للكتاب من الخاص
واخواته والظاهر واخواته ومقابلاتها والحقيقة واخواتها والعبارة
واخواتها التي مبلغها عشرون قسما ومن القسم الشامل للكل التي صارت
به الاقسام ثمانين قسما بالاعتبار ثابتة في السنة اي في قسم منها
وهو الخبر لان قول النبي عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه
الفصاحة فتجري فيه هذه الاقسام ايضا وبيانها في الكتاب العزيز بيان
فيه لانها فرع الكتاب في الحجية فلا يحتاج الى اعادتها وهذا الباب ما يختص
به السنن لانه المحتاج الى بيانه فيه وذلك اي ما يختص به بالاستقراء
اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله
عليه وسلم الثاني في الانقطاع الثالث في محل الخبر الذي جعل الخبر فيه
حجة الرابع في بيان نفس الخبر والكل راجع الى بيان الاتصال بالنبي
عليه السلام وهو ما يختص به السنن كما اشار اليه في التوضيح ثم اعلم
ان حجية السنة ضرورية دينية ويتوقف العلم بتحققها وهي
المتن على طريق وصوله وهو السند وهو الاخبار عنه بانه
حدث

حدث به فلان او خلق كثير وهو خبر وانشاء وسياتي تعريفهما وبيان اقسام الخبر في
المبحث الرابع وسيأتي ايضا الكلام على عصمته عليه السلام في بيان افعاله ثم الخبر
ينقسم باعتبار الى متواتر واحاد اشار الى بيانهما بقوله وهو اي كيفية
الاتصال بنا اما ان يكون كاملا بلا شبهة وهو اي الكامل كالمتواتر
أدخل كاف التشبيه لان للكامل فردا اخر وهو السماع منه مشافهة وهو اقوى
من المتواتر لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم اقرب الى الفهم كما اشار اليه في التقرير
وهو في اللغة من التواتر وهو تتابع الاشياء بينها مهلة وفي الاصطلاح الخبر الذي
رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب شرط فيه امرين الاول عدم
احصاء العدد وفسره في التلويح بما لا يدخل تحت الضبط وفسره الهندي بما لا يحصى
عددهم عادة لكثرتهم الا انه لا يمكن احصاؤه فانه ليس شرطا اه وهذا الشرط مختلف
فيه فاختاره المصنف تبعا لفخر الاسلام وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجاج او اهل
جامع اذا اخبروا عن واقعة منعتهم من اقامة الحج والصلاة يحصل العلم بخبرهم مع
كونهم محصورين كذا في التقرير وهو الحق كما في التحرير وعلى كل من القولين لا يشترط
في التواتر عدد معين خلافا للبعض والقول به قول بلا دليل كما في التلويح وفي
التقرير والصحيح انه لا ينحصر في عدد وضابطه ما حصل العلم عنده واقل عدد يحصل
به العلم معلوم لله وغير معلوم لنا اه الثاني عدم امكان تواطئهم اي توافقهم على

الكذب وهو تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل
تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض
من الاغراض لا يكون متواترا اه وهو شرط متفق عليه ولذا اختار في التحرير ان المتواتر خبر
جماعة يفيد العلم بالقرائن المنفصلة ولم يشترط المصنف العدالة والاسلام في المخبرين لانه
ليس بشرط فيه حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين
واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتأبيد دين موسى عليهما السلام فلا نسلم تواتره
وحصول شرائطه في كل عهد كذا في التلويح واختاره في التحرير وترك المصنف
قيدين لا بد منهما في المتواتر احدهما ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى
لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان كذا في
التلويح وجزم به في التحرير ثانيهما شرط في المستمع وهو ان يكون المستمع متأهلا
لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل كذا في التحرير
ثم اعلم انهم جعلوا مورد القسمة الخبر مع ان السنة مشتملة على غيره من الامر والنهي والفعل
فانها تنقل بالطرق المذكورة واجاب عنه في التلويح بان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر
ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا اه
ومعنى اتصاف الفعل به ان الاخبار بكونه فعله متواترا أو يبدوم هذا الحد في الاتصال
في كل وقت اتفاقا الا الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله
وأوله

واوله كآخره ووسطه كطرفيه وحاصله انه يشترط في المتواتر استواء الطرفين والوسط
في انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات
ومقادير الزكوات والديات وشرع الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات كذا
في التقرير وانه اي المتواتر يوجب علم اليقين اي علما يقينا كذا فسره الجلال لانه
وفي ضياء الحلوم اليقين زوال الشك كالعيان علما ضروريا لانا نجد من انفسنا
العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار وفسر العلم الضروري من المتواتر في التلويح
بما لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب
المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات اه وفي المواقف العلم الحادث ينقسم
الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما
لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وتلخيصه ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق والبديهي
ما يثبته مجرد العقل فهو اخص من الضروري والكسبي يقابل الضروري والنظري
ما يتضمنه النظر الصحيح وتمام فيه وفي التقرير من زعم ان العلم ضروري للمتواتر وهو
الجمهور لم يشترط سبق العلم بهذه الامور يعني شرائطه لان العلم عنده حاصل
عند خبر المتواتر بخلق الله تعالى فان خلق العلم له علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط
وان لم يخلق له العلم علم اخلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم بحصوله

هذه الشروط عند حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط اه وفي
الهندي الضروري عند الجمهور بالحاصل من غير نظر وذكر وفسره الغزالي بمعنى عدم
الحاجة الى الشعور بالواسطة اه وفي التحرير وينقسم المتواتر الى ما يفيد العلم بموضوع
الاخبار العدد وغير موضوع لشيء منها بل يعلم عندها بالعادة كاخبار على
وعبد الله بن جعفر يحصل عندها علم الشجاعة والسخاء ولا شيء منها يدل على
السجية ضمنا اذ ليس الجود جزء مفهوم اعطاء الالف ولا التزاما الا بالمعنى الاعم
لجواز تعقل قائل الفا بلا خطور معه الشجاعة الى اخره اوفيكون بالنصب
عطف على يكون المنصوب بان اي يكون كيفية الاتصال اتصالا فيه شبهة صورة
لكونه احادا في الاصل يعني لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول وهو ما كان
من الآحاد في الاصل وهو القرن الاول اي الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم اي القرن الثالث ولذا قال
في التقرير والعبرة للاشتهار في القرن الثاني والثالث لا القرن التي بعدها
فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورا حتى
لا تجوز الزيادة بها على الكتابة كخبر الفاتحة اه وعرف المشهور في التحرير بما كان
آحاد الاصل متواترا في القرن الثاني والثالث مع قبول الامة وهو قسم من المتواتر
عند الجصاص وعامتهم قسيم والمتواتر عند الجصاص ما افاد العلم بمضمون الخبر
ضرورة

ضرورة او نظرا وهو المشهور اه وانه اي المشهور يوجب علم الطمأنينة وهي
زيادة توطين وتسكين يحصل لليقين على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانه
زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة
بقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانه رجحان جانب الظن
بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب
لشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فيفيد حكما دون اليقين وفوق اصل
الظن اه وحاصله ان العلم به استدلالي وصار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت
الزيادة على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا لكن لا يكفر جاحده لان جحوده لا
يؤدي الى تكذيبه عليه السلام لانه لم يسمع منه عدد لا يتوهم تواطؤهم على الكذب
بل يؤدي الى تخطئة العلماء وهي ليست بكفر بل بدعة وضلالة كذا في التقرير
وفي التحرير قيل يكفر بجحده عند الجصاص والحق الاتفاق على عدمه لاحادية
فلم يكن تكذيبا له عليه السلام او يكون اتصاله بنا اتصالا فيه شبهة صورة
وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول كخبر الواحد وهو علم
على هذا النوع من الاخبار فلا يراعى فيه المعنى فسقط ما يقال كيف قال وهو
كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون
المشهور والمتواتر وحاصله انه ليس واحدا من المتواتر والمشهور كما في التحرير

وقوله لاعبرة للعدد فيه رد لقول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعدا
فقبل الثاني دون الاول وقوله والمتواتر مستغنى عنه لان ما كان دون المشهور
فهو دون المتواتر بالضرورة كذا في التقرير وانه اى خبر الواحد يوجب العمل
لافادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرائطه وهي كافية لوجوب العمل
دون علم اليقين اى ولا يوجب علما يقينيا وهو مذهب اكثر العلماء وجميع الفقهاء
بالكتاب دليل وجوب العمل وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وفسر الجلال لولا
بهلا والفرقة القبيلة والطائفة الجماعة والضمير في ليتفقهوا عائد الى
ولعلهم يحذرون اى عقاب الله بامتثال امره ونهيه وذكر في التلويح
ان لعل هنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة
واحدا واثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر
فدل على ان قول الواحد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة
التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب
الحذر لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب
محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد
من كل ثلاثة اه وقد يقال ان لعل هنا انما كانت للطلب بقرينة ما قبلها وهو
الامر

الامر بالانذار فان وجوب الانذار انما كان لطلب الحذر والانذار الاخبار
المخوف عند الرجوع كذا في التقرير والسنة وهو انه عليه السلام كان يرسل
الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام واصحاب قبولها على الانام وهذا
اولى من الاستدلال بقبول خبر بريرة وغيرها في الصدقة والهدية لجواز ان
حصل للنبي عليه السلام علم بصدقها على انه انما يدل على القبول دون وجوبه
والاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به
في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك
يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل
في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد انما
كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق والمعقول وهو ان
المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل
القائل القاشاني وابن داود والروافض وجماعة من المتكلمين وبعض المحدثين
ومنهم احمد بن حنبل وداود الظاهري لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبعه من قفا يقفو وهو الاتباع
فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم لهذا قول من قدمنا ه
قف الا اهل الحديث لكن اخرجوا المعاملات منه فان خبر الواحد فيها يوجب العلم

قالوا العجز نا من اظهار كل حق لنا بطريق لا شبهة فيه وكذا الرأى ان كان
متمسكا به فى الاحكام عندهم للضرورة او يوجب العلم هذا قول احمد ومن
تابعه فعندهم الاخبار التى حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لكن توجب
علما ضروريا عند احمد واستدلاليا عند داود لانتفاء اللازم تعليل لعدم
وجوب العمل يعنى ان العلم لازم للعمل وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
او لثبوت الملزوم تعليل لوجوب العلم يعنى ان العمل يستلزم العلم والعمل
ثابت بالاتفاق فكذا العلم لئلا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم وهذا
على قول من قال انه يوجب علما استدلاليا فانهما كان ثبوته بالملازمة فهو
استدلالى والجواب عن الاية انا نمنع ان المراد بها المنع عن اتباع الظن مطلقا
بل فيما يكون المطلوب منه العلم يقينا من اصول الدين وقيل المراد من قوله
ولا تقف منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق على انا ما اتبعنا
الظن فى خبر الواحد بل اتبعنا الدليل الذى يوجب العمل بخبر الواحد من السنة
المتواترة والاجماع كذا فى التقرير ثم اعلم ان قولنا خبر الواحد يفيد العمل دون
العلم بعمومه يشمل ما رواه البخارى ومسلم فهو عندهما مظنون كمروى غيرهما
وجزم ابن الصلاح وجماعة بانه مقطوع بصحته لان الاجماع على قبوله
وان كان عن ظنون فظن معصوم والاكثر على خلافه وتمامه فى التحرير
والراوى

والراوى ان عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد تقسيم للخبر بحسب الراوى له وحاصله
ان الراوى اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل
مطلقا والا فان وافق قياسا ما قبل والا لا واما المجهول فاما ان يظهر حديثه
فى القرن الثانى اولا فان لم يظهر جاز العمل به فى القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما
ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه
فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا قبل
والا فلا كذا فى التلويح وفى التحرير ان هذا التقسيم للراوى عنه عليه السلام بلا
واسطة وليس يلزم صحابيا لانه من صحبه مدة على وجه الاخذ والتبع على
ما يأتى كالخلفاء الراشدين وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله
عنهم والعبادلة جمع عبدل لغة فى عبد قال الكرمانى وهم اربعة عبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاصى واما
قول الجوهرى فى الصحاح بدل ابن العاص ابن مسعود فمردود عليه لانه مناف
لما قال اعلام المحدثين كالامام احمد بن حنبل وغيرهم وهم اهل هذا الشان والمرجوع
فيه اليهم اهـ ورده فى فتح القدير بان الحق دخول عبد الله ابن مسعود فيهم لان هذا
الاسم غلب على من اشتهر بالفقه والفتوى من الصحابة وابن مسعود اولى
بذلك لتقدمه وملازمته له عليه السلام وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر

بالفقه كزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضي الله عنهم
كان حديثهم حجة يترك به القياس خلافا لمالك اطلقه فيحمل ما اذا كانت علية
القياس ثبتت بنص اولا فان الخبر مقدم مطلقا لان الخبر يقين باصله من حيث
انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطا وانما الشبهة في عارض النقل بحيث يحتمل
الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله وعلى تقدير ثبوت العلية
قطعا احتمال ان يكون خصوص الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع
مانعا عنه ولان ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت احادها
غير متواترة فيكون اجماعا وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه كانس
وابي هريرة وسلمان وبلال ولا بد ان يقول عرف بالعدالة والضبط كما
في التحرير فان مجرد العدالة لا تكفي في الصحة وفي التحرير ابو هريرة فقيه اه
يعني فلا يصح ادخاله في هذا القسم وسياتي ايضا ان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا لضرورة لان النقل بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة
زائدة يخلو عنها القياس والمراد بالضرورة ان يخالف جميع الاقيسة فحينئذ يترك
العمل به وفي قوله الا لضرورة لطف ورعاية ادب قال فخر الاسلام وانما نعني
بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك
فان

فان محمدا رحمه الله حكى عن ابي حنيفة في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك
رضي الله عنه وقلده فما ظنك في ابي هريرة رضي الله عنه حتى ان المذهب
عند اصحابنا انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الرأي والقياس اه
وقيد الاقيسة في التلويح بالتي لا يكون ثبوت اصلها بخبر راو غير معروف
بالفقه ومفهومه انه اذا كان ثبوت اصلها كذلك لا يترك الحديث وهو ظاهر
كحديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها
بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري سمينا فيه نظر والمحفلة بمعناها
روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل
ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له
في عبد قُوِّم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على
وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فليكن رد هذا الحديث بناء على
مخالفته الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة
ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير

بلا رضى لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها
الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة العدوان الصريح كذا في التلويح وذكر
القاضي ابو زيد في الاسرار ان هذا الحديث مخالف للقياس من وجوه احدها
انه اوجب رد صاع من تمر مقابلة الذي يحلب بعد الشراء والقبض واللبن بعدهما
لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه فلا يضمن بالتعدي لعدم التعدي
ولا بالعقد لان ضمان العقد يثبت بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد
القبض وكذا الذي حدث عند العقد ثم حلب بعد القبض لان الذي كان عند
العقد لم يكن مالا لكونه باطنا ولئن كان مالا صفة للشاة فلا يكون له حصة
من الثمن ما لم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض لم يسقط شيء من الثمن فكذا
بعده ولئن جاز ان يقابله الضمان فينبغي ان يسقط البائع حصته من الثمن ان كان
ضمان عقد ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن بالمثل او القيمة اما الصاع
من التمر بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع اه واما الحكم في المذهب عندنا
فقد حرر السيرامي فقال من اشترى مصراة على انها لبون فالبيع فاسد من رواية
الاسرار وبه اخذ الكرخي لانه بيع بشرط وجائز في رواية الطحاوي لانه بيع
بوصف مرغوب فلم يكن شرطا في الحقيقة كالشراء بشرط السلامة فلو حلبها
فلم يجدها لبونا اخذها بالقيمة على رواية الاسرار ولا رجوع بالنقصان
بفوات

بفوات الوصف المرغوب وامتناع الرد لثبوت الزيادة المنفصلة المتولدة من
المبيع ولو اشتراها بغير شرط وفي ظنه انها لبون ثم حلبها فلم تكن لبونا فالبيع
جائز اتفاقا ولا رجوع بشيء الا على رواية الطحاوي لكونه عيبا اه وفي
فتح القدير لو اختيرت رواية الطحاوي للفتوى كان حسنا لغرور المشتري
بالتصرية ولو اغتر بقول البائع هي حلوب فتبين خلافه بعد الولادة
يرجع فكذا هنا اه وما ذكر الاكمل في شرح المنار من ان التصرية ليست بعيب عندنا انما
هو على رواية الكرخي ثم اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب
عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر
العرايا وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس
فقه الراوي شرطا لتقدم الخبر بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا
للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال كثير من
العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه
يروي كما سمع والدليل على صحته ان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل ابن
مالك في الجنين وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت
الدية كاملة وان كان ميتا فلا يجب فيه شيء وقبل خبر الضحاك في توريث
المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث يثبت

بملكه قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت ومعلوم انهما لم يكونا
من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة ولم ينقل هذا التفصيل عن اصحابنا
بدليل انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا مع انه مخالف
للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينقل عن احد
من السلف اشتراط فقه الراوي للتقديم فثبت انه مستحدث واجاب عن حديث
المصراة والعرية ونحوهما ان ترك اصحابنا العمل بهما لمخالفتهما الكتاب وهو ما يكونا
والسنة والاجماع المتقدمين لا لعدم فقه الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن
فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة
وما كان يفتي في ذلك الزمان الا مجتهد فلا وجه لرد حديثه وهذا وان كان فيه
حفظ لجانب ابي هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب علي وابن عباس وعائشة رضي
الله عنهم فانهم ردوا خبر ابي هريرة الوضوء مما مسته النار كذا في التقرير ورده
في التلويح بقوله وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء
مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وكذا في
التحرير مرجحا لتقديم الخبر على القياس مطلقا كما هو قول الاكثر فالحق تقديمه عندنا
على القياس مطلقا وبه يبطل قول المتعصبين ان الحنفية اصحاب الرأي
وان كان الراوي مجهولا فسر فخر الاسلام بالمجهول في رواية الحديث

حمل النص من لفظ الحديث

للاحتراز

للاحتراز عن مجهول النسب فانه غير مانع من قبول حديثه كذا في التقرير
لم يعرف الا بحديث او حديثين ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه
مجهول العدالة والضبط اذ معلومهما لا باس بكونه منفردا بحديث او
حديثين واورد عليه ان عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث
الواردة في فضائلهم واجيب ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر
بالصحبة والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول كذا في التلويح
وسيأتي بيان الصحابي في بحث المرسل ان شاء الله تعالى كوابصة بن معبد
بالصاد المهملة فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر
النبي صلى الله عليه وسلم بالاعادة كذا في التقرير وحكمه عندنا الكراهة لغير عذر
فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث واختلفوا فيه
أي في قبول حديثه بان قبل البعض ورد البعض وقيده فخر الاسلام وغيره
بان ينقل الثقات عنه ويوافق القياس فان فات احدهما لا يقبل
ومثال ما اختلفوا فيه ووجد الشرطان حديث معقل بن سنان
في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى
عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله
عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة

الكردري اه من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه
وهذا البيان قلة الاحتياط حيث لم يستنزهوا البول وهذا الطعن على
رضي الله عنه وقد روي عنه انتقال كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم
معمل علمائنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب
العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده كذا في التوضيح
يعني ان المعقود عليه عاد سليما اليها كما لو طلقها قبل الدخول بها
وفي الصحاح بروع اصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب
الفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود اسم واد اه
وتعقبهم في التحرير في هذا المثال بان عمل ابن مسعود كان بالرأي
غير انه سر برواية الموافق لرأيه في الحاق الموت بالدخول وهو اعم
من القبول بجواز اعتباره كالمتابعات الا ان ينقل انه بعد استدل به
وهذا انظر في المثال غير قادح في الاصل اه او سكتوا عن الطعن
اي رد بعد ما بلغهم الحديث فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان فان الحاجة داعية الى بيان البطلان ان كان باطلا لان
السلف لا يتهمون بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه تقصير فاذا
سكتوا كان ذلك بيان انه مقبول صار كالمعروف اي صار
المجهول

المجهول كالراوي المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا اي يسمى
مستنكرا ومنكر فلا يقبل لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث لا يتهمون بترك العمل به
فاتفاقهم على الرد دليل على اتهامهم اياه في هذه الرواية كحديث فاطمة
بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها
ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى ابن ابان اراد
بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال تعالى فاعتبروا و
حديث معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب
قوله اسكنوهن ومن السنة ما قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للمطلقة
الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وفي التلويح لقائل ان يقول وهو
مما قبله ابن عباس رضي الله عنهما وقال به الحسن والعطاء والشعبي واحمد فكيف
يكون مما رده الكل اللهم ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب
والسنة اه وحاصله ان حديث فاطمة من قبيل الشاذ لا يعمل به وتمام
ابحاثه في فتح القدير من النفقات وان لم يظهر حديثه في السلف ولم
يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به لان العدالة اصل في ذلك الزمان
وهو الصدر الاول فباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره
وباعتبار انه لم يظهر في السلف تمكن فيه التهمة فيجوز العمل به اذا وافق القياس

على وجه حسن الظن به ولا يجب العمل به شرعا الا ان الوجوب لا يثبت بمثله من الطريق الضعيف واورد عليه انه لو وافق القياس كان الجواز بالقياس فما فائدة الجواز به واجيب بجواز اضافة الحكم اليه حتى لا يتمكن مانع القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث كذا في التقرير ثم اعلم ان جواز العمل انما هو في قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم لحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب ولذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف العهد كذا في التوضيح وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي هي من صفاته كذا ذكره فخر الاسلام وانما قيد به لان ما ذكر قبله من كونه موقوفا او مجهولا ليس بصفة حقيقة وان كان له تعلق به لان الموقوف والجهل قائمان بغيره وهي اربعة بالاستقراء العقل وهو عند الحكماء مشترك فانه يقال للجوهر المجرد الذي ليس بمتعلق بجسم لتدبيره وتصرفه فيه ولقوى النفس الانسانية بحسب تكميل جوهرها فمنها قوة استعداد به وهي التي من شأنها قبول المعقولات الاولى ويسمى عقلا هيولانيا ومنها قوة اخرى يحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لاقتناصها لاكتساب النظريات ويسمى عقلا بالملكة ومنها قوة اخرى وهي التي لها ان يحصل المعقولات المكتسبة المودوع عنه كالمشاهدة متى شاء من غير افتقار الى الكسب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن عقلا بالفعل والذي نورد عليه راى اكثر الفقهاء من اصحابنا ما ذكره المصنف ذكره الهندي وهو نور اي قوة شبيهة بالنور في انه يحصل بها الادراك ويحتمل ان يراد بالنور المنور

المنور وهو الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما انه باضاءة نور الشمس تدرك المحسوسات كذا باضاءة نوره تدرك المعقولات كذا في التلويح يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق فاعل يضيء يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطلب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدا او ضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه درك الحواس اي ادراكها فلزم من هذه العبارة ان نهاية درك الحواس بداية درك العقل وقد ذكروا ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ولا خفاء ان المرتسم فيها صورة المحسوس لا نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس وتفاصيلها في التوضيح والتلويح ثم قال في التلويح ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى

حيث وهو لازم الطرفية مما لا يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور
يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك
الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو
طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان
طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العلماء والصبيان والمجانين
بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك
الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال
على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور
للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ
الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات ما ينبغي يبتدأ المطلوب
للقلب بفيض الملك العلام اه واورد على التعريف في التحرير بانه قد يكون
الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او مراتب فانا لو استدللنا من وجود العالم
انه له صانعا عالما فقد يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هذا
ولا ذاك والحق ان التعريف انما يتأتى فيما له صورة محسوسة واما تعريفه
على الاطلاق فهو قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقائق الامور اه
فيبتدأ اي يظهر المطلوب للقلب المسمى بالنفس الناطقة فيدركه اي يدرك
القلب المطلوب متأملا اي القلب وفي التحرير الاكثر ان العقل قوة بها ادراك
الكليات للنفس ومحلها الدماغ عند الفلاسفة والقلب الذي هو اللحم عند الاصوليين

وهي

وهي المراد بذلك النور وفي التلويح ان معنى كلامهم في العقل انه قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات
الى النظريات اه وعرفه الشيخ ابو الحسن الاشعري بانه العلم ببعض الضروريات قال في المواقف والظاهر انه
غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات اه وتمامه ثم اعلم انه على هذه التعاريف
عرض ولذا صرحوا بانه يكون قابلا للشدة والضعف ولو كان جوهرا لم يصح قبوله لهما
اليه المشار في التعريف والشرط هو الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ لان العقول
لما تفاوتت في الاشخاص بقدر العمل بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف
فقدر الشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر
والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب
الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية
من المدركة والمحركة التي هي مراكب القوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم
ابتداء وتصل الى المقاصد ومعونتها تظهر اثار الادراك وهي مسخرة ومطيعة
للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات
قدر ما قدر من المصلحة لتحصيل الكمالات كذا في التلويح دون القاصر منه
وهو عقل الصبي لان الصبي الكامل التمييز وكان ضابطا لا يجتنب الكذب
لعلمه بان لا اثم عليه فلا يكون خبره حجة ولان الشرع لم يجعله وليا في امر دنياه
ففي امر الدين اولى ولا يرد بالعبد فانه مقبول الرواية وان لم يكن وليا في امور
لانه لحق المولى لا لقصور في عقله قال في التحرير والبلوغ شرط حين الاداء لا

التحمل ولا تقدير في سن التحمل والمعتوه كالصبي لهذا ما في بعض الشروح من تقدير
العقل القاصر بعقل المعتوه والمجنون ليس بصحيح في المجنون اذ لا عقل له اصلا
وفي التقرير وكذا المحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية
كما في الشهادة مع انه لا دخل في المحكم في الشهادة اه والضبط لغة الاخذ بالجزم
واصطلاحا عند الحنفية وهو سماع الكلام كما يحق سماعه بان يعرف همته اليه
ويقبل بالكلية عليه لئلا يشذ منه شيء قال في التوضيح وشرطنا حق السماع
احترازا عما يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه
لبعده وهو يرى نفسه ولا يستفيد ثم فهمه بمعناه الذي اريد به اي فهم الكلام
ملتبسا بمعناه الذي اريد به لغويا كان او غيره ثم حفظه اي الكلام ببذل المجهود له
اي للطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات عليه اي على الحفظ
بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه بالبدن ومراقبته احترازا عما
لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقتصر في مراقبته بعض المراقبة بمذاكرته
بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان على اساءة الظن
بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه ولا اساهل في حفظه بل يسيء الظن
اني اذا تركته نسيته اذ الحزم سوء الظن ولهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه
اذا روى حديثا اخذه البهر اي تتابع النفس وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار
سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة
الى

الى حين ادائه اي يكون بالثبات عليه الى حين ادائه وظاهر كلامهم ان الضبط بهذا
المعنى شرط في قبول الرواية وتعقبهم في التلويح بانه ليس بشرط لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير
الا ان هذا يفيد الرجحان كما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر
الاسلام بقوله وهذا امر هينا في الترجيح اه وفيه نظر لان فخر الاسلام جعل
الضبط على نوعين كامل واكمل فالاول لا بد منه لقبول الرواية ولذا لم يقبل
خبر من اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة وهو ضبط المتن بصيغته
ومعناه لغة والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة ولهذا
اشترطت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من يعرف بالفقه في باب الترجيح
وهذا امر هينا في الترجيح اه فقد علمت ان الاشارة راجعة الى الاكمل فيه لا
مطلقا وفي التوضيح شرطنا حق السماع هنا لا في القراءة لانا معتبر في
نقله نظمه فلذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل
بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ بقوله وانا له
لحافظون اه وفي التحرير ومن الشرائط رجحان ضبطه على غفلته ليحصل
الظن ويعرف بالشهرة وبموافقة المشهورين بالضبط ان غلبتها
والا فغفلة اه والعدالة في اللغة هي الاستقامة سواء كانت

في الدين او يقال طريق عدل للجادة والمعتبر هنا اي في قبول الرواية
كماله اي العدل بمعنى العدالة وهو الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة
واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر
ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة
حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته لانه صار متهما بالكذب
فلا تقبل رواية الفاسق قيد بالاصرار على الصغيرة لان من ابتلى بشيء
منها من غير اصرار فعدل لان التحرز عن جميعها متعذر عادة فان غير المعصوم
لا يتحقق منه التحرز عن الزلات فاشتراط جميعها سد لباب الرواية وحد
الاصرار ان تتكرر منه تكرارا يشعر بقلة المبالاة بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة
بذلك كذا في التقرير ولم يذكروا هنا تركه ما يخل بالمروءة في تفسير العدالة
ولا بد منه كما في الشهادة ولذا قال في التحرير وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى
والمروءة والشرط ادناها ترك الكبائر والاصرار على الصغائر وما يخل
بالمروءة اما الكبائر فروى ابن عمر الشرك والقتل وقذف المحصنة بالزنا والفرار
من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم اي الظلم وفي بعضها واليمين الغموس وزاد ابو هريرة اكل الربا
وعن علي اضافة السرقة وشرب الخمر وفي الصحيح قول الزور وشهادة
الزور

الزور ومما عد القمار والسرقة وسب السلف والطعن في الصحابة والسعي في الارض
بالفساد في المال والدين وعدول الحاكم عن الحق والجمع بين صلاتين بلا عذر واما الذي
يخل بالمروءة فصغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث ٢٠٩
وبعض مباحات مثلها كالاكل في السوق والبول في الطريق والافراط في المزاح المفضي
للاستخفاف وصحبة الارذال والاستخفاف بالناس وفي اباحة نظر وتعاطي
الحرف الدنية كالحياكة والصباغة ولبس الفقيه قباء ونحوه ولعبه بحمام اهـ وظاهر
ان العدالة تزول بفعل ما يخل بالمروءة من غير اصرار وقد صرح به المحلي في
شرح جمع الجوامع وفي فتح القدير والحاصل ان ترك المروءة مسقط العدالة وقيل
في تعريف المروءة ان لا ياتي الانسان ما يعتذر منه مما ينحسه عن مرتبته
عن اهل الفضل وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب السخف والمجون
والارتفاع عن كل خلق دنيء اهـ وذكر فيها ان مما يخل بها المشي بسراويل فقط
ومد رجله عند الناس وكشف راسه في موضع يعد فعله خفة وسوء ادب
وقلة مروءة وحياء ومن مصارعة الشيخ الاحداث في المجامع ولا تقبل شهادة
الطفيلي والرقاص والمجازف في كلامه والسخرة بلا خلاف وكذا من يشتم
اهله ومماليكه كثيرا وكذا الشتام للحيوان كدابته وكذا البائع وتسقط العدالة
بترك الصلاة بجماعة من غير تاويل وبترك الجمعة من غير عذر والاكل فوق
الشبع الا فيما استثنى والخروج لرؤية السلطان والامير عند قدومه
وركوب البحر للتجارة او التفرج والتجارة الى ارض الكفار وقرى فارس

ونحوها وعدم اداء الزكاة وبالشهادة على اقرار باطل او فعل باطل وصحح في فتح القدير قبول الشهادة اهل الصناعات الدنية فما في التحرير ضعيف ومما يسقط العدالة الجلوس بمجلس الفجور والشرب وفي الذخيرة والمحيط الاعانة على المعاصي والحث عليها من الكبائر ولا تقبل شهادة اهل الشعبذة وهو المسمى في ديارنا الدكاكا لانه اما ساحر او كذاب اعني الذي يأكل منها ويتخذ مكسبة فاما من علمها ولم يعملها فلا وصاحب السيميا على هذا كذا في فتح القدير وقد زاد في جمع الجوامع في الكبائر على ما ذكرناه اللواط والغصب والنميمة وقطيعة الرحم والخيانة في الكيل والوزن والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب المسلم وكتمان الشهادة والرشوة والدياثة وهي استحسان الرجل على اهله والقيادة وهي استحسان الرجل على غير اهله والسعاية بشخص الى ظالم ليؤذيه واليأس من الرحمة وامن المكر والظهار ولحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والغلول والمحاربة قال المحلي وليست الكبائر منحصرة فيما عدده وما ورد في الحديث من انها سبع فمحمول على بيان المحتاج اليه منها وقت ذكره وقد قال ابن عباس هي الى السبعين اقرب وسعيد بن جبير هي الى السبع مائة اقرب يعني باعتبار اصناف انواعها اهـ وزاد في الروض في عدد الكبائر ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن والوقوع في اهل العلم وحملة القرآن قال ومن الصغائر النظر الى محرم وغيبة واستماعها وكذب لا حد فيه ولا ضرر والحرث على بيوت الغافل

وهجر

وهجر مسلم فوق ثلاثة وكثرة خصومات لا يراعي حق الشرع وضحك في الصلاة ونياحة وشق جيب لمصيبة وبتختر وجلوس بين فساق ايناسا لهم وادخال مجانين او صبيان يغلب تنجيسهم المسجد والاكراه وامامة من يكرهونه لعيب فيه واستعمال نجس في بدن او ثوب لغير حاجة والتغوط مستقبلا و في الطريق وما اشبه ذلك مما لا يجوز حتى كشف العورة في خلوة لغير حاجة فالاصرار على الصغائر ولو على نوع منها يسقط الشهادة اهـ دون القاهر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل فلا يقبل خبر المستور في الظاهر وهو الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه وهو المجهول وعن ابي حنيفة قبوله ما لم يرده السلف ووجهه ظهور العدالة بالتزامه الاسلام وفي الحديث امرت ان احكم بالظاهر ودفع بان الغالب اظهر وهو الفسق فيرد ما لم تثبت العدالة بغيره كذا في التحرير ولا مخالفة بين ما ذكره هنا من عدم قبول المستور وما ذكره قبله من قبول رواية المجهول بشرطه لان الكلام هنا في غير القرون الثلاثة وهناك في الثلاثة كما سبق التقييد به وقد ترك المصنف مسائل مهمة يتعين تتميمها للفائدة وكلها من التحرير باختصار الاولى المعرف للعدالة والضبط الشهرة كمالك وشعبة والتزكية ولها الفاظ مذكورة فيه الثانية الحديث الضعيف اذا تعددت طرقه فان كان ضعفه لفسق الراوي لا يرتقي الى الحجية ولغيره كسوء الحفظ مع العدالة يرتقي وهذا التفصيل هو الاصح لان الفسق لا يرتفع بالتعدد بخلاف سوء الحفظ فان عدم القبول

لو هم الغلط والتعدد يرجح انه احاد فيه فيرتفع المانع الثالثة قال الاكثر
الجرح والتعديل يكون بواحد في الرواية وباثنين في الشهادة الرابعة
اذا تعارض الجرح والتعديل فالمختار تقديم الجرح مطلقا الا اذا قال المعدل علمت
ما جرحه به وانه تاب عنه فانه يقدم التعديل الخامسة الاكثر على عدالة الصحابة
فلا يستعلم التعديل للاية الذين معه وللحديث اصحابي كالنجوم وما تواتر
عنهم من مداومة الامتثال ودخولهم في الفتن كان بالاجتهاد السادسة
ان العدالة شرط حال الاداء وان تحمل فاسقا الا بفسق الكذب عليه عليه السلام
عند احمد وطائفة والوجه الجواز بعد ثبوت العدالة اه وفي البدائع ان المعروف
بالكذب اذا تاب تقبل شهادته كالمحدود في القذف لان من صار معروفا بالكذب
واشتهر به لا يعرف صدقه من توبته بخلاف الفاسق اذا تاب عن سائر
انواع الفسق انه تقبل شهادته السابعة يثبت التعديل بحكم القاضي
العدل وعمل المجتهد الشارطين لانه لم يعمل سوى كونه على وفقه اه الثامنة
قال قاضيخان في فتاواه الفاسق اذا تاب لا تقبل شهادته ما لم يمض عليه
زمان يظهر التوبة ثم بعضهم قدره بستة اشهر وبعضهم قدره بسنة
والصحيح ان ذلك مفوض الى رأي القاضي والمعدل اه والاسلام بيان
للرابع من شرائط كون الخبر حجة وانما شرطناه وان كان الكذب حراما
في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله
في اموره وانما لم يكتف بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما
على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد كافر عند
طعن

طعن الخصم قال قارئ الهداية وتزكيته بالامانة في دينه ولسانه ويده وانه
صاحب يقظة اه قال في التلويح لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة
التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار
على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات الخسة فلا خفاء في شمولها الاسلام
لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع
اه ولما كان الاسلام والايمان عبارتين عن معبر واحد عند علمائنا فسره
بحقيقة الايمان فقال وهو التصديق وهو اذعان القلب وقبوله
لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام
وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد
باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي
كذا في التلويح والاقرار بالله تعالى ظاهر فان الاقرار ركن من الايمان
وهو قول شمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء ونسب في المواقف
الى ابي حنيفة وقال في المسايرة انه منقول عن ابي حنيفة ومشهور
عن اصحابه وبعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو
التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما
ركنا في الباب فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز وكذا الاحتياط
واقع عليه والنصوص دالة عليه وعند اكثر الائمة كما في المواقف
انه التصديق فقط والاقرار شرط لاجراء احكام الدنيا حتى

لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه كان مؤمنا عند الله تعالى واختاره النسفي
في العمدة ورجحه في التلويح بانه اوفق باللغة والعرف لان في عمل القلب اخفاء فنيطت
الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا حتى
لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق
ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا
لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه
انما هو تبديل الاعتقاد وانتهى وصحة الايمان مع الاكراه في حق الذمي سهو وانما
هو في حق الحربي كما في فتاوى قاضيخان من باب الردة وفي شرح المقاصد ولا يخفى
ان الاقرار لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار
للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد
التكلم وان لم يظهر على غيره اه وفي المسايرة واتفق القائلون بعدم اعتبار
الاقرار على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب
به فلم يقر فهو كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسره به وبالجملة فقد
ضم الى التصديق بالقلب او به في تحقيق الايمان واثباته امور الاخلال بها
اخلال بالايمان اتفاقا كترك السجود للصنم وقتل نبي والاستخفاف
به او بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما اجمع عليه وانكاره بعد العلم به قال
الامام ابو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها اذا وجد ذلك دلنا على ان التصديق الذي
هو الايمان مفقود من قبله لاستحالة ان يقضي السمع بكفر من معه الايمان ولا يخفى على
متامل ان بعض هذه قد ثبتت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى والمقطوع به ان الايمان
وضع

وضع الهي امر به عباده ورتب على فعله لازما هو ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى ٢١٢
تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعا وان التصديق بما اخبر به النبي صلى
الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره اذا كان على سبيل القطع من مفهومه
وانه قد اعتبر في ترتب لازم الفعل وجود امور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى
وانبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام
الى قبول اوامره ونواهيه الذي هو معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم الاشاعرة
والحنفية على انه لا ايمان بلا اسلام وعكسه فيمكن اعتبار هذه اجزاء لمفهوم الايمان
فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء الايمان وان وجد التصديق و
غاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع هو منها ولا
باس به فانا قاطعون على انه لم يبق على حالة الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا
تصديقا خاصا وهو ما يكون باشياء خاصة وان يكون بالغا الى حد العلم ان معنى يمكن
المقلد والا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة اعم من
ذلك ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفي ايضا لانتفائها الايمان
مع وجود التصديق بمحلية ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعي
فقط فينتفي عند انتفائها مع قيام الايمان لان الفرض انه عند انتفائها يثبت ضد
لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر اه وصرح
في المسايرة بان المختار الاخير وهو اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا اه كما
باسمائه وصفاته يعني لا بحقيقته قال في المواقف حقيقة الله تعالى

غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين وغيرهم ويجوز العلم بحقيقته خلافا
للفلاسفة والغزالي وامام الحرمين وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع
والمراد بالاسم ما دل على الذات الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في
مفهوم الاسم حقيقيا كالعليم واضافيا كالماجد بمعنى العالي وسلبيا كالقدوس
او الماخوذ من الفعل كما افاده في المواقف وفي العناية من اليمين المراد بالاسم
هنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم وبالصفة المصادر التي
يحصل وصف الله تعالى باسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزة والصفة على
نوعين صفة ذات وصفة فعل لانه اما ان يجوز الوصف به وبضده او لا
والثاني صفة الذات كالعزة والاول صفة الفعل كالرحمة والغضب
لجواز ان يقال رحم الله المؤمنين ولم يرحم الكافرين وغضب على اليهود دون
المسلمين اه وقبول احكامه وشرائعه اي الانقياد لجميع ما جاء به محمد عن
الله تعالى كما قدمناه واشترط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اي في قبول روايته
بيان ما ذكرناه اجمالا ولا يكتفى بالظاهر وهو النشأة في الدار بين ابوين
مسلمين فاذا شيئين الاول انه لا بد من الاستيصاف عن الايمان فيقال
اتؤمن بالله وصفاته وان ما جاء به محمد حق فاذا قال نعم حكم باسلامه
في الظاهر وان وافق بهذا الاستفهام ما في قلبه كان مؤمنا عند الله والا لا
واما من استوصف بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن
قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى
ادركت

ادركت فلم تصف انها تبين من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية
فاذا لم تصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل به كفر بعد الاسلام وصارت
مرتدة قال الشيخ البزدوي في جامعه وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام
بعد بلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه
كذا في التقرير والمراد بجهلها عدم الاعتقاد في نفس الامر لا عدم التعبير فان كثيرا من الجهال يعجز
عنه كما في فتح القدير ثم اعلم ان امارات قائمة البيان من الصلاة بجماعة وايتاء الزكاة واكل
ذبيحتنا كما ذكره في الاسلام واعلم انه يكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة
والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى
والتوراة والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد تعين منها كافر كذا في المسايرة باليمين الثاني
الرد على بعض المشايخ حيث قال ان ذكر الوصف لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب به
وبيانه على التفصيل ورده فخر الاسلام بانه يتعذر اشتراطه لان اكثرهم لا يقدرون على
التفصيل صفات الله تعالى على الحقيقة بشرط الكمال الذي لا يؤدي الى الحرج اه ولهذا اي
لاشتراط الامور الاربعة في الراوي لا يقبل خبر الكافر لفقد الرابع وسكت عن المبتدع لانه
ان كانت بدعته تكفره فهو كافر وان كانت بدعة جلية كفسق الخوارج فالاكثر القبول
واما غير الجلية كنفي زيادة الصفات فقيل تقبل اتفاقا وان ادعى كل القطع بخطأ
الاخر لقوة شبهته عنده وتمامه في التحرير لكن قال في التقرير المذهب المختار
عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس الى هوا لا

وهو مذهب أئمة الفقه والحديث لان الداعي الى الهوى يحتاج الى المحاجة وذلك
سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث النبي صلى الله عليه وسلم ولا كذلك
الشهادة لانه ليس بداع الى التقول والتزوير وقيل الرواية كالشهادة والمختار
خلافه اه وذكر قبله ان المبتدع ان كانت بدعته تكفره ويسمى الكافر المتأول
فالاكثر على عدم قبول شهادته وروايته وان كانت لا تكفره فالاكثر على
قبول شهادته دون روايته الا الخطابية فلا في الكل ويلحق بهم صاحب الالهام
فلا تقبل شهادته والفاسق لفقد العدالة وشرطه ان يكون فعله محرما
في اعتقاده ولذا قال في التحرير واما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية
عدا من مجتهد ومقلده فليس بفسق اه والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي
اشتد غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس الا اذا تعددت طرقه كما بيناه وفي التحرير
واما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف والولادة والعداوة فمختص بالشهادة وعن
ابي حنيفة نفي رواية المحدود والظاهر خلافه لقبول ابي بكرة اه والثاني من
الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار
بفتح السين من الارسال خلاف التقييد وسمي هذا النوع به لعدم تقييده
بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه
وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين قول الامام الثقة قال
عليه الصلاة والسلام مع حذف من السند وتقييد لا
بالتابعي

بالتابعي او الكبير منهم اصطلاح كذا في التحرير فهو عند المحدثين ان ذكر الراوي الذي
ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين
الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان ترك الواسطة
اصلا فمرسل كذا في التلويح وعرفه في التقرير عندهم بان يترك التابعي الواسطة بينه
وبينه عليه السلام وهو الظاهر من كلامهم وهو بالاستقراء اربعة ان
كان من الصحابي وهو عند اكثر اهل الحديث وبعض اهل الاصول من لقي النبي صلى
الله عليه وسلم مسلما ومات على اسلامه او ارتد وعاد في حياته واما بعد وفاته ككفرة
والاشعث ففيه نظر والاظهر النفي وجمهور الاصوليين من طالت صحبته متبعا مدة
يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفا بلا تحديد في الاصح وقيل ستة اشهر وقال
ابن المسيب سنة او غزوة لنا ان المتبادر من الصحابي وصاحب فلان العالم ليس الا
ذاك ولذا صح نفيه عن الوافد اتفاقا اذ يقال ليس صحابيا بل وفد وارتحل من ساعته
قال في التحرير ويبتني عليه ثبوت عدالة غير الملازم فلا يحتاج الى التزكية او يحتاج
وعلى هذا المذهب جرى الحنفية ولولا اختصاص الصحابي بحكم لامكن جعل
الخلاف في مجرد الاصطلاح ولا مشاحة فيه اه وحاصله ان غير الملازم يحتاج
الى التعديل ولا يقبل ارساله عند من لا يقبل المرسل وما في التقرير من ترجيح القول
الاول فضعيف بما في التحرير وفي التحرير اذا قال المعاصر العدل انا صحابي قبل على

الظهور لا القطع لاحتمال قصد الشرف واقتصر في جمع الجوامع على قوله من اجتمع مؤمنا
بمحمد صلى الله عليه وسلم فلم يشترط موته مؤمنا فقال المحقق المحلي في شرحه واعترض
على التعريف بانه يصدق على من مات مرتدا اسلما كعبد الله بن ابي سرح ويجاب بانه
كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف اذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافي العارض
ولذلك لم يحترزوا في تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض افراده ومن زاد من متاخري
المحدثين كالعراقي في التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عمن ذكر اراد تعريف من يسمى صحابيا
بعد انقراض الصحابة لا مطلقا والا لزمه ان لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته
ولا يقول بذلك احد وان كان ما اراده ليس من شأن التعريف انه فمقبول بالاجماع
ولا اعتبار بخلاف الاسفرايني ولا بما نقل عن الشافعي من عدم قبوله ان علم ارساله
كذا في التحرير وقد علل قبول المرسل الصحابة في التوضيح والتقرير بالحمل على السماع من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بصحيح لان الصحابي اذا قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يكون مرسلا وانما يكون خبره مرسلا اذا اصرح بانه
لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم وان بينه وبينه رجلا فحينئذ لا يجوز حمله
على السماع فاذا اطلق قال في التحرير اذا قال الصحابي قال عليه السلام حمل على
السماع ولا اشكال في قال لنا سمعته وحدثنا فان قال سمعته امر ونهى فالاكثر
حجة وتمامه فيه ثم قال اذا اخبر الصحابي بحضرته عليه السلام فلم ينكر كان ظاهرا
في

في صدقه لا قطعيا لاحتمال انه لم يسمعه او لم يفهمه او كان بين نقيضه او راى تاخير
الانكار او علم كذبه او رآه صغيرة او لم يحكم باصراره انه ومن القرن الثاني اي
التابعين والثالث التابعين للتابعين كذلك اي مقبول مطلقا عندنا
وعند مالك واحمد وهو قول الاكثر واطلق اكثر المحدثين من عهد الشافعي المنع وقال
الشافعي ان تقوى باسناد او ارسال مع اختلاف الشيوخ او قول صحابي او اكثر العلماء
او عرف انه لا يرسل الا عن ثقة قبل والا لنا جزم العدل بنسبته المتن اليه عليه السلام
بقوله قال ويستلزم اعتقاده ثقة الاصل وكونه من ائمة الشان قوي الظهور
في المطابقة والا لم يكن عدلا او اماما ولذا حين سئل النخعي الاسناد الى عبد الله
قال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه واذا قلت قال عبد الله
فغير واحد وقال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه ومتى قلت قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين فافادوا ان ارسالهم عند اليقين
او قريب منه فكان اقوى من المسند وهو مقتضى الدليل وتمامه في التحرير وهو
صريح في ان الراجح ان المرسل اقوى من المسند وقد جزم به في التوضيح بناء على ان
العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد والا
نسبه الى الغير وتعقبه في التلويح بمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم حاطه
بالرواية وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك

المقال اه وفي التقرير ان فخر الاسلام اختار ان المرسل اقوى من المسند عند المعارضة
لكن لا تجوز الزيادة به على الكتاب كالمشهور لان ترجيحه على المسند ثبت بالاجتهاد
فلم يجز النسخ بمثله وارسال من دون هؤلاء اي ارسال العدل في كل عصر غير القرن
الثاني والثالث كذلك مقبول عند الكرخي كما ذكرنا خلافا لابن ابان
لان الزمان زمان الفسق والكذب فلا بد من البيان الا ان تروي الثقات مرسله كما
رووا مسنده فيقبل مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الرازي لا يقبل الا اذا
اشتهر انه لا يروي الا عن عدل ثقة وهو مختار شمس الائمة والذي يظهر ترجيح
قول الكرخي لان الكلام في العدل الضابط والذي ارسل من وجه واسند من وجه
مقبول عند العامة اطلقه فشمل ما اذا اسنده المرسل او غيره اما الاول فلاحتمال
انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا فارسله اعتمادا عليه
ثم تذكره فاسنده ثانيا او بالعكس فلا يقدح ارساله في اسناده واما الثاني
فلان عدالة المسند تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم قبول الاسناد
للمسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر
وصحح في التقرير انه الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا يقبل خبره وان خالفه
غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة واما الباطن فان كان الانقطاع
لنقصان في الناقل لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر
المغفل

المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع فهو
على ما ذكرنا من عدم القبول وان كان بالعرض على الاصول وهو راجع الى
نفي الخبر او السنة الموقوفة بالنص او خالف المشهورة كحديث الشاهد
واليمين مخالف للمشهور وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه حصر
جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين
على المدعي بخبر الواحد او الحادثة بالنص اي خالفوه بكونه شاذا في البلوى
العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان تخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما
يحيل العقل وتمامه في التلويح او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول وهم الصحابة
نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه فيحمل على
انه سهو او منسوخ كان مردودا منقطعا ايضا كما كان لنقصان في الناقل
والثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر اي بيان محل
ورود خبر الواحد فخرج الاعتقادات فانها لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها
على اليقين وفسر في التوضيح المحل بالحادثة الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول
صفة محل فان ما ليس بحجة للانقطاع بقسميه خارج فان كان المحل من
حقوق الله تعالى وهو ما شرع لنفع العام عبادة او معاملة او عقوبة سواء
كان خالصا او فيه حق العبد ايضا كحد القذف والقصاص وسواء كان

ابتداء عبادة او بناء عليها عند الجمهور وسواء كان عبادة مقصودة كالاركان
الاربعة اولا كالوضوء او كان معنى العبادة تابعا كالعشر او ليس بخالص كصدقة
الفطر او دائرا بين العبادة والعقوبة كالكفارات وبما قررناه ظهر ان اقتصار
التوضيح على العبادة والعقوبة لا ينبغي لخروج المعاملة وقد اخل في التحرير
بكون خبر الواحد فيه حجة لما قدمنا من الدلائل على قبول خبر الواحد مطلقا
فافاد انه لا يشترط لقبوله العدد لان الدلائل لم تفصل وقيل لا تقبل الا رواية عدلين
لانه عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر لم يقبل
المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى الاشعري
في الاستيذان حتى شهد له ابو سعيد الخدري واجيب بان ذلك لقيام
التهمة لان الحادثة في جمع عظيم والواجب في مثلها الاشتهار وكذا ما نقل
عن الصحابة فلقيام التهمة فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما ان عليا
كان لا يحلف الراوي للتهمة الا ابا بكر لعدمها كذا في التقرير خلافا للكرخي في
العقوبات لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه شبهة ولنا
انه عدل جازم في محل فيقبل كغيره والمراد بها في الحديث الشبهة في نفس السبب
لا المثبت والا انتفت الشهادة وما كان ظاهرا من الايات فيه واما القياس
فانه لا يثبت الحدود مع الادلة القطعية على كونه حجة لانه لا يجب مقدرة
بالجنايات

بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك ثم اعلم ان المحقق في التحرير ضم الى
الكرخي اكثر الحنفية وهو بعيد فقد صرح في التقرير والهندي بان المقبول قول
الجمهور وهو قول الجصاص واكثر اصحابنا ومال فخر الاسلام وشمس الائمة الى
قول الكرخي وان كان من حقوق العباد وهي ما كان نفعه عائدا الى واحد
بخصوصه مما فيه الزام محض اي من كل وجه كالبيوع والاملاك المرسلة
من غير ذكر سبب والنكاح والطلاق والعتاق تشترط سائر شروط الاخبار
من العقل والبلوغ والضبط والعدالة فلا شهادة لمعتوه ولا صبي ولا مغفل ولا
فاسق واما الاسلام فشرط في الشهادة على المسلم واما في الشهادة على الكافر
فلا ولا ينبغي ادخال عدم كونه محدودا في قذف لانه ليس من شروط الشهادة
كما ان من شرطها انه لا يجوز بشهادته لنفسه مغنما ولا يدفع عنه بها مغرما مع
العدد وهو رجلان او رجل وامرأتان في غير الحدود والقصاص وما لا يطلع
عليه الرجال اما في حد الزنا فالشرط اربعة رجال وفي بقية الحدود والقصاص
رجلان وفي الولادة والبكارة وعيوب النساء امرأة ولفظة الشهادة فلو
قال اعلم او اتيقن لا تقبل شهادته وكذا لا شهادة للاخرس ولو كان له اشارة
مفهمة واما شهادة المرأة فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة من اشتراط العدد
ولفظ الشهادة كما في التنوير قال الزيلعي ويشترط فيها سائر شرائط الشهادة

من الحرية والاسلام والعقل والبلوغ والعدالة اهـ ثم اعلم ان لفظ الشهادة ركنها
فالمراد بالشرط هنا ما لا بد منه ليشمل الركن والشرط ولا بد من شرط اخر وهو
التفسير فلو قال الثاني اشهد مثل شهادته لا تقبل وتمامه في الخلاصة والولاية
اي الحرية فلا شهادة للعبد وقت الاداء ولو مكاتبا او مدبرا او ام ولد واما الصبي
والمعتوه فقد خرجا بالشرط الاول وانما لم يشترط ان لا يكون لا اصلا وان علا وفرعا
وان سفل واحد الزوجين للاخر والشريك لشريكه لان شرط الشهادة .
للانسان لا لمطلق الشهادة بدليل قبولها اذا كانت عليه بخلاف الصبي والمعتوه
والعبد والمغفل والعبد والواحد فانها لا تقبل مطلقا وانما اشترط في هذا
النوع ما ذكر صيانة لحقوق العباد ولانه فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة
توكيد قال في التوضيح والشهادة لهلال الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف
التزوير والتلبيس يعني بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من
انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم
الامتناع من الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم
بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكتفي فيه بشهادة الواحد كذا في التلويح وفيه
نظر لان مرادهم بالانتفاع الانتفاع الدنيوي فقط وهو في الفطر واما الصوم
فتجويع النفس فنفعه اخروي قال الهندي ومن هذا القسم الاخبار بالحرمة
في الامة

في الامة فان حرمة الفرج وان كانت من حقوقه تعالى لكن ثبوتها مبني على زوال
الملك الذي هو حق العبد بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت
بخبر الواحد لان الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه ولهذا يثبت
الحد بدون ملك المحل في الطعام المباح وتثبت الحرمة مع قيام الملك في المحل
كالعصير اذا تخمر وكما اذا اخبره عدل بانه ذبيحة مجوسي يحرم عليه الاكل مع
بقاء ملكه حتى لم يكن له الرجوع على بائعه فالاخبار به كالاخبار بارتداد ابيه
ومن هذا القسم الاخبار بالرضاع فلا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين
لان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا
يثبت الا بشهادة رجلين بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لان حرمة التناول تقبل
الفصل عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا كذا في الهداية من الرضاع وذكر في الكراهية
انه هذا اذا كان الاخبار بقاطع مقارن واما بالقاطع الطارئ فيقبل خبر الواحد
كما اذا كانت المنكوحة صغيرة فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه او اخته
فانه يقبل قول الواحد فيه لان القاطع طارئ على العقد والاقدام الاول
لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع بخلاف ما اذا كانت المنكوحة كبيرة
لانه اخبر بفساد مقارن للعقد والاقدام على العقد به يدل على صحته وانكار
فساده فثبت المنازع بالظاهر اهـ وهو تحقيق حسن يجب حفظه والطلبة

عنه غافلون لكن اعترض عليه بان هنا ما يوجب عدم القبول في مسئلة الصغيرة
وهو ان الملك للزوج فيها ثابت والملك الثابت لا يبطل بخبر الواحد واجيب بان
ذلك اذا كان ثابتا بدليل يوجب ملكه فيها وهنا ليس كذلك بل باستصحاب
الحال وخبر الواحد اقوى منه كذا في العناية وفيه نظر لان الملك في الكبيرة
ايضا ثابت بالاستصحاب وكذا في سائر الاملاك فلا يجوز ابطاله بخبر الواحد
وفرع الزيلعي على الفرق السابق انه لو اخبر واحد بارتداد مقارن من احد الزوجين
لا يقبل ولو اخبر بارتداد طارئ يقبل اه وقد استفيد من تعليلهم لعدم قبوله
في الرضاع بما فيه من ابطال الملك انه لو اخبر عدل قبل النكاح بالرضاع تثبت
الحرمة وقد صرح به قاضيخان في فتاويه وعلله البزازي بان الشك فيما
اذا كان قبله وقع في الجواز وفيما اذا كان بعده في البطلان والدفع اسهل
من الرفع وقد استنبطه الزيلعي من تعليلهم ولا حاجة اليه مع التصريح وذكر
في المحيط فيه روايتين من غير ترجيح وان كان المحل لا الزام فيه
اصلا كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا
يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز في المخبر فقط ولو صبيا او كافرا أو
عبدا لانه لا الزام فيها دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق دفعا للحرج
لان العدول لا يتيسرون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير وظاهر
كلامهم

كلامهم انه لا يشترط التحري لقبول خبر الفاسق في هذا النوع وقد صرح به في
التوضيح معللا بان الضرورة لازمة فيه بخلاف خبر الفاسق في الطهارة والنجاسة
فانه لا يقبل الا مع انضمام التحري فان الضرورة فيه غير لازمة لان العمل بالاصل
ممكن وقد نقل الاختلاف في التلويح في اشتراط التحري في قبوله في هذا النوع بناء
على ان محمدا قيده به في كتاب الاستحسان ولم يقيده في الجامع الصغير واستثنى
في الهداية من قبول خبر الفاسق ما اذا كان اكبر رأيه انه كاذب فلا يجوز له
ان يعمل به لان اكبر الرأي يقام مقام اليقين وجزم في التحرير باشتراط تصديق
القلب فعلى هذا ان صدقه قلبه عمل به اتفاقا وان كذبه لا يعمل اتفاقا وان لم يصدقه
ولم يكذبه فهو محل الاختلاف ثم اعلم ان الاخبار بما ذكر لا فرق فيه بين ان يكون
المخبر هو الرسول او المأذون او الوكيل او الشريك او ان فلانا رسول ونحوه كما
في التلويح وان كان فيه الزام من وجه دون وجه وهي خمس مسائل ذكرها
محمد عزل الوكيل وحجر المأذون والاخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع
والمسلم الذي لم يهاجر بالشرائع وقاس المشايخ عليها اخبار البكر بالنكاح كما
في فتح القدير فهي ست وزاد في الظهيرية سابعة وهي الاخبار بالعيب كما اذا
أخبر عدل بان هذا العين معيب فاقدم على شرائه فانه يكون رضى بالعيب
وان كان فاسقا لا اه وقد يزاد ثامنة وهي فسخ الشركة والمضاربة وقد يقال

انه من قبيل عزل الوكيل لكن عطفه في التنقيح على عزل الوكيل فالاولى افراده بالذكر
زيادة في البيان ووجه كونه الزاما في العزل والحجر والفسخ انه يبطل عمله في المستقبل
وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه والالزام في البكر نفاذ النكاح عليها
المقتضي لمنعها من التزوج في المستقبل وعدمه من حيث انه يمكنه فسخه وقت الاختيار
وفي الشفيع يلزمه سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب
والسيد على تقدير التصرف في الجاني يلزمه الارش لا على تقدير عدمه والمسلم
الذي لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الاداء لا على تقديره فكان من هذا
القبيل على الاختلاف وهو قول الاكثر خلافا لما قيل انه الاتفاق على اشتراط العدالة
في القضاء لانه عن الشارع بالدين وكما صححه شمس الائمة من ان القضاء اتفاق
لان المخبر رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده في التحرير وفتح القدير بانه
لو صح انتفى اشتراط العدالة في الرواة فانما ذلك الرسول الخاص بالارسال اه
فلا اعتبار لما صححه السرخسي وان مشى عليه الزيلعي يشترط فيه احدى شطر
الشهادة اما العدد او العدالة عند ابي حنيفة فلا يقبل خبر الفاسق والمستور
الواحد عملا بالشبهين لانه شبه الالزام يوجب اشتراطهما وعدمه يوجب
عدمه فقلنا باشتراط احدهما وقالا لا يشترط الا التمييز لانه من المعاملات والخلاف
في الفضولي اما الوكيل والرسول فلا يشترط فيهما الا التمييز لان عبارتهما كالموكل
والمرسل

والمرسل والعدالة لا تشترط في الخصوم حتى لو اخبر المشتري الشفيع بالبيع يجب عليه
الطلب اجماعا وقيد في الكنز العدد بالمستورين فظاهره انه لا يقبل عنده خبر الفاسقين
وظاهر ما في التنوير قبوله فانه على الوجه الاصح من عدم اشتراط العدالة في المتن بان
لزيادة العدد تاثيرا في سكون القلب كالعدالة بل تاثير العدد اقوى فان القاضي
لو قضى بشهادة واحد لم ينفذ ولو قضى بشهادة فاسقين نفذ وان كان على
خلاف البينة وقال الاسبيجابي والخلاف فيما اذا لم يصدقه اما اذا اخبره الفاسق
وصدقه صح اه وذكر الهندي ان الفاسق اذا اخبر بعزل الوكيل فان كذبه الوكيل ولم
يظهر صدقه لا ينعزل اتفاقا وهذا كله في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير اما
في التي تعلق فلا ينعزل ولا يعزل الموكل كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن اه
وسكت المصنف عن اشتراط بقية سائر شروط الشهادة على قول وجزم به في
التوضيح فقال وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط
لو فعلى هذا لا يقبل خبر المرأة والعبد والصبي وان وجدت العدالة او العدد وما
كان ينبغي له الجزم به فانه ليس فيه نص عن الامام محمد لا نفيا ولا اثباتا
فلذا ذكره فخر الاسلام بلفظ الاحتمال كما ذكره الاكمل الهندي والرابع من اقسام
ما يختص بالسنن في بيان نفس الخبر وهو كما في التحرير جملة دالة على مطابقة
خارج واما عدمها فليس مدلولا ولا محتمل اللفظ انما يجوز العقل ان مدلوله

غير واقع والانشاء جملة لا دلالة لها على مطابقة خارج ولا حكم فيه اى ادراك
انه واقعة اولا اه وفي المطول ثم الحق ما ذكره بعض المحققين وهو ان جميع الاخبار
من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق واما الكذب فليس من مدلوله بل هو نقيضه
وقولهم يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه يحتمله
هو اى لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا اه واذا عرفت هذا ظهر لك
ان تقسيم الخبر للاقسام الآتية ليس باعتبار الوضع انما هو لدليل خارجى
وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اى المخبر كخبر الرسل عليهم السلام
اى الانبياء عليهم السلام وهذا يدل على ان كل نبى رسول واختاره فى المسايرة
بقوله ذكر المحققون ان النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول
فلا فرق لكن الاكثر المشهور الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه كذا فى المسايرة
وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية وهو ما قبله غنيان
عن البيان وقسم يحتملهما اى الصدق والكذب على السواء وقدمنا ان احتمال
الكذب عقلى لا وضعى كخبر الفاسق فيجب التوقف فيه لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقدمنا انه لا يتوقف فى خبره فيما لا الزام
فيه اصلا وقسم ترجح احد احتماليه اى الصدق على الكذب كخبر العدل
المستجمع شرائط الرواية فيجب العمل بقوله والمقصود هنا بيان كيفية السماع
والضبط

والضبط والتبليغ ولهذا النوع اطراف ثلاثة كطرف السماع وذلك اما
ان يكون عزيمة اى اصلا وهو اربعة اقسام قسمان منها فى نطاية العزيمة
وهو ما يكون من جنس السماع بان يقرأ على المحدث بكسر الدال ويقرأ بضم
الياء مبنى لما لم يسم فاعله وهو اولى من فتح الياء ليشمل قراءة الراوى
على الشيخ او قراءة غيره وهو يسمع واطلقه فشمل ما اذا اعترف الشيخ او سكت
بلا مانع خلافا لبعضهم لان العرف انه تقرير ولانه يوهم الصحة فكان صحيحا
والا فغش كذا فى التحرير واطلق فى القراءة فشمل قراءته من كتاب او حفظ
كذا فى التحرير او يقرأ المحدث من كتاب او حفظ عليك واختلف فى أىّ
النوعين ارجح فرجح الاكثر الثانى فانه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم
ورجح ابو حنيفة الاول لزيادة عناية بنفسه فيزداد ضبط المتن والسند
والثانى كان احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما فى غيره فلا
كذا فى التوضيح وتعقبه فى التحرير بان الحق انه فى غير محل النزاع اه فان الكلام
فى المحدث عن الشارع اذ لا يمكن القراءة عليه قبل التبليغ وعن ابى حنيفة انهما
يتساويان فان حدث من حفظه ترجح او يكتب المحدث اليك كتابا
على رسم المتن بان يكتب حدثنى فلان فاذا بلغك كتابى هذا فحدث
به عنى بهذا الاسناد وهو معنى قوله وذكر فيه حدثنى فلان عن فلان

الى آخره ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب
كالخطاب فان تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم كان بالكتاب والارسال
لكن قوله حدث به عني ليس بشرط في حل السماع عند الجمهور وهو الصحيح
لان الكتاب ان لم يقترن بالاجازة لفظا فقد تضمن الاجازة معنى كذا في التقرير
وبه علم ان الاجازة في النوعين الاولين ليست بشرط بالاولى فما يفعله
الناس من طلب الاجازة للقارئ والسامعين بعد القراءة على الشيخ ليس
بلازم وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول بلغ عني
فلانا انه حدثني بهذا الحديث فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه
فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين خلفا عن النوعين الاولين
اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة كما في كتاب القاضي الى القاضي وعند العامة
لا حاجة الى البينة بل يكفي ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكاتب ويغلب
على ظنه صدق الرسول قال في التحرير وضيق ابو حنيفة بالبينة ولا يلزم
كتاب القاضي للاختلاف بالداعية فيه اه قال في التوضيح والمختار في الاولين
ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا اه وجوز في التحرير في قراءة الشيخ
عليه حدثنا واخبرنا وسمعته وقال وغلبت كلمة قال في المذاكرة وفي قراءة
الطالب قرأت وقرئ عليه وانا اسمع وحدثنا بقراءتي وقراءة وانبأنا
وانبأنا

وانبانا كذلك والاطلاق جائز على المختار وقيل في اخبرنا فقط والمنفرد حدثني
واخبرني او يكون رخصة بالنصب عطف على يكون عزيمة وهو الذي لا
استماع فيه كالاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
او مجموع مسموعاتي او مقروءاتي او نحو ذلك كذا في التلويح ومنه اجازة ما صح
من مسموعاتي قيل بالمنع والاصح الصحة للضرورة والمناولة ظاهره انه يكفي
مجرد اعطاء الكتاب وليس كذلك وانما المراد بها ان يعطيه المحدث كتاب سماعه
بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب فلو قال المصنف كما في
التحرير والرخصة الاجازة مع مناولة المجاز به ودونها لكان اولى وتنقسم
الاجازة لمعين في معين وغيره كمروياتي ولغير معين الا بالعموم للمسلمين
كقوله من ادركني ومنه من يولد لفلان بخلاف المجهول في معين وغيره ككتاب
السنن بخلاف سنن فلان ومنه ما سيسمعه الشيخ ثم المستحب قوله اجازني ويجوز
أخبرني وحدثني مقيدا ومطلقا للمشافهة في نفس الاجازة بخلاف الكتاب
والرسالة اذ لا خطاب اصلا وقيل بمنع حدثني لاختصاصه بسماع المتن
والوجه في الكل اعتماده عرف تلك الطائفة كذا في التحرير والمجاز له ان
كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته تصح الاجازة والا
فلا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي

لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم بما
فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به
لا امر يقع به الاحتجاج كذا في التوضيح وفي التحرير والحنفية ان كان يعلم ما في
الكتاب جاز له الرواية كالشهادة على الصك والا فان احتمل التغيير لم
يصح وكذا ان لم يحتمل خلافا لابي يوسف ككتاب القاضي ابو يوسف في الكتاب
لضرورة اشتماله على الاسرار ويكره المتكاتبان الاشهار الخلاف كتب الاخبار
وفيه نظر بل ذلك في كتب العامة لا القاضي وهذا الاتفاق على النفي لم قرأ فلم
يسمع الشيخ او الشيخ ولم يفهم وقبول من سمع في صباه مقيد بضبطه ولذا
امتنعت للمشغول عن السماع بكتابة او نوم او لهو والحق ان المدار الضبط
لحكاية الدارقطني اه ثم قال والاكتفاء الطارئ في هذه الاعصار بكون الشيخ
مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافق لاصل شيخه ليس خلافا
لما تقدم لانه لحفظ السلسلة عن الانقطاع وذلك لايجاب العمل على المجتهد اه
وطرف الحفظ بيان للقسم الثاني من الثلاثة وعبر عنه في التوضيح بالضبط
والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع ويدوم الى وقت الاداء
والرخصة ان يعتمد الكتاب قال في التوضيح واما الكتابة فقد كان رخصة انقلبت
عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا له صار
كأنه

كانه حفظه الى وقت الاداء لان التذكر كالحفظ ويكون حجة سواء كان خطه او
ارجل معروف او مجهول كذا في التوضيح والا ان لم يتذكر حين النظر فيه فلا
يكون حجة لعدم حل الرواية له فلا تحل الرواية والعمل عند ابي حنيفة سواء كان
خطه او خط الثقة سواء كان تحت يده او يد امين ووجبا عندهما والاكثر وعلى
هذا رؤية الشاهد خطه في الصك والقاضي في السجل وعن ابي يوسف الجواز في
الرواية اذا كان في يده لا الصك وعن محمد في الكل تيسيرا وفي الخلاصة قال
شمس الائمة الحلواني ينبغي ان يفتى بقول محمد وقال الفقيه ابو الليث وبه نأخذ
وفي موضع اخر منها ان اباحنيفة ضيق في الكل حتى قلت رواية الاخبار مع كثرة
سماعه فانه سمع من الف ومائتي رجل اه وطرف الاداء والعزيمة ان يؤدي
على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه لقوله عليه السلام نضر الله امرا سمع مقالتي
نوعاها واداها كما سمعها وللتبرك بلفظه الشريف والحديث لبيان الافضلية
لانه دعاء للناقل باللفظ فلا يجوز الاستدلال به على عدم جواز النقل بالمعنى
مع ان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع كذا في التلويح والرخصة ان ينقله
بمعناه لان الضرورة داعية اليه لاجل النسيان والعلم بنقلهم احاديث
بالفاظ مختلفة في وقائع متحدة ولا منكر ولما عن ابن مسعود وغيره قال عليه
السلام كذا او نحوه او قريبا منه ولا منكر فكان اجماعا ولبعثه عليه السلام الرسل

بلا التزام لفظ ولان المقصود المعنى وهو حاصل فان كان الحديث محكما لا يحتمل
غيره انما فسر المحكم بما لا يحتمل غيره لدفع توهم ان المراد به هنا قسيم المفسر وهو ما لا يحتمل
النسخ فالمحكم هنا ما اتضح معناه بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة
كما في التلويح يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اى معرفة في وجوه اللغة بان ينقله
الى لفظ يؤدى معناه كنقل قعد الى جلس والاستطاعة الى القدرة كنقل من دخل
دار ابى سفيان فهو آمن الى من حصل في دار ابى سفيان كذا في التقرير قال فخر الاسلام
لانه اذا كان محكما أمن فيه الغلط على اهل العلم فيثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد
ثبت في كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز قال النبي صلى الله
عليه وسلم انزل القران على سبعة احرف وانما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي عليه السلام
غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة ترفيه وتيسير مع قيام الاصل اه وان كان
ظاهرا يحتمل غيره اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل
المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد وهو من ضم الى علم اللغة ..
الشريعة وطريق الاجتهاد لانه اذا لم يكن كذلك لم يؤمن ان ينقله الى معنى لا يحتمل
المعنى الذى احتمله اللفظ المنقول من خصوص أو مجاز بان ينضم الى ما نقل اليه من
الموكدات ما يقطع احتمال الخصوص ان كان عاما ولعل المراد لا يكون الا المحتمل وما
كان من جوامع الكلم وهى الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على
تأدية

تأدية تلك المعانى بعبارته كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا
ضرار في الاسلام والغرم بالغنم او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى
للكل للمجتهد وغيره اما في الجوامع ففيه اختلاف عندنا واختار فخر الاسلام
المنع تبعا لابن سيرين والرازى من الحنفية وهو الاحوط لانه لا يؤمن الغلط
فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره واما في المشكل والمشترك فلانه لا يفهم
معناه الا بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا في الحجة مثاله قوله عليه
الصلاة والسلام الطلاق بالرجال فانه يحتمل ايجاد الطلاق او اعتبار الطلاق
فالتأويل باحدهما ونقله به لا يكون حجة واما المجمل فلا يفهم مراده الا بالبيان
من المجمل وامتنع المتشابه بالاولى لانه مما انسد علينا باب دركه تنبيه اعلم ان
الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى انما هو فيما لم يدون ولا كتب واما ما دون وحصل
في الكتب فلا يجوز تبديل الفاظه من غير خلاف بينهم في ذلك قال ابن الصلاح بعد ان
ذكر خلافهم في نقل الحديث بالمعنى ان هذا الخلاف لا نراه جاريا ولا اجراه الناس
فيما تضمنه بطون الكتب فليس لاحد ان يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ويثبت
بدله فيه لفظا اخر بمعناه فان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم
في ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والتعب وذلك مفقود فيما اشتملت عليه
بطون الاوراق والكتب اه كلام ابن الصلاح كذا في حاشية المغنى للدماميني

من اقرالباب الخامس والمروى عنه شرع في بيان الطعن في الحديث من جهة
الراوي وغيره اذا انكر الرواية اطلقه فشمل ما اذا كان انكار مكذب بان قال ما
رويت لك هذا الحديث اولا اعرفه وقد اتفقوا على سقوط الرواية بالاولى لان كلا
منهما مكذب للاخر وهما على عدالتهما اذ لا يبطل الثابت بالشك واختلفوا بالثاني
فالمصنف اختار السقوط قول ابي يوسف وعدمه قول محمد وهو فرع اختلافهما في
الشاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فان ابا يوسف رده ومحمد قبله
ونسبة ابن الحاجب القبول لابي يوسف غلط ولم يذكر فيها قول لابي حنيفة وضمه
مع ابي يوسف يحتاج الى ثبت ورجح في التحرير القبول لانه عدل جازم غير مكذب
فيقبل لكون الاصل وجنونه وذكر الهندي انه على الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد
مسائل في الجامع الصغير انكر ابو يوسف روايته فيها لما عرض عليه محمد الجامع الصغير
فقال حفظ عبد الله الا مسائل وصح محمد ذلك ولم يرجع عنه بانكاره وهي ست
الاولى لو اقر في احدى الاوليين واحدى الاخريين يقضي اربعا عند ابي يوسف
وركعتين عند محمد وروى محمد عن يعقوب انه يقضي ركعتين ولم يرجع عنه محمد
ونسبه الى النسيان والثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي
حتى يخرج وقت الظهر قال ابو يوسف انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر
الثالثة المشتري من الغاصب اذا اعتقه ثم اجاز المالك نفذ العتق قال انما رويت
لك

لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها الا ان تكون حبلى
فحينئذ لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك انه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها
حتى تضع الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفا احدهما بطل الدم كله
عند ابي حنيفة كقولنا وانما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان
فعفا احدهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قوله نفسه مع ابي يوسف في الاولى
السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدا لا غير فادعى العبد ان الميت كان اعتقه
في صحته وادعى رجل على الميت الف درهم وقيمة العبد الف فقال الابن صدقتما
يسعى العبد في قيمته وهو حر ويأخذها الغريم بدينه وقال ابو يوسف انما رويت لك
ما دام يسعى في قيمته هو عبد قيل اعتماد المشايخ على قول محمد اهـ وفي فتح القدير
واعتمدت المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول بان تكذيب الاصل الفرع يسقط
الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره من ابي يوسف هي
مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لابناء على انه رواية بل تفريع صحيح
على اصل ابي حنيفة والا فهو مشكل اهـ او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف
بيقين يسقط العمل به لانه صار مجروحا كحديث عائشة ايما امرأة نكحت بغير
اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعده ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث
ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع

يديه الا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح فان كان العمل بخلافه قبل الرواية
او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا لانه في الاول كان مذهبا له ثم تركه وفي الثاني
وقوع الشك في سقوطه فيحمل على ان العمل قبلها وتعيين الراوي بعض محتملاته
بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه لا
يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لان تاويله لا يكون حجة على غيره فجاز لغيره
ان يعمل بما رده وذكر فخر الاسلام لهذا الاصل مثالين احدهما لنا والاخر للشافعي
ليفيد ان هذا الاصل متفق عليه بيننا وبينه فالاول حديث ابن عمر رضي الله
عنهما المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه يحتمل تفرق الابدان وتفرق الاقوال
وحمله ابن عمر على الاول وهو بمعنى المشترك فلا يبطل الاحتمال بتاويله فخالفناه
والثاني حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس لا تقتل المرتدة
فخالفنا الشافعي في الخيار لظاهر الحديث لا لتاويل ابن عمر وخصصنا حديث
ابن عباس عن قتل النساء مطلقا لا لتخصيص ابن عباس كذا في التقرير وحاصل
ما في التحرير ان حمل الصحابي مرويه على احد ما يحتمله ان كان مشتركا ونحوه لا
يجب قبوله عند الحنفية وان حمل الظاهر على غيره فالاكثر الظاهر وليس من
العمل ببعض المحتملات تخصيص العام فيجب حمله على سماع المخصص كحديث
ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه واسند ابو حنيفة عنه لا تقتل المرتدة فلزم
خلاف

خلاف الشافعي وان كان الحديث مفسرا تعين كونه تركه لعلمه بالناسخ فيجب
اتباعه خلافا للشافعي وبه يتبين حديث السبع من الولوغ اذ صح اكتفاء ابي هريرة
بالثلاث الخ وهو مخالف لما ذكر فخر الاسلام من مسئلة تخصيص العام من الصحابي
والامتناع عن العمل به من راوي له مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام
كالعمل بخلافه والمراد بالامتناع انه لا يشتغل بالعمل به ولا بما يخالفه مثل ان
لا يشتغل بالصلاة في وقت ولا بشيء اخر اما لو اشتغل بالاكل والشرب كان
ذلك عملا بخلافه وقيل في التحقيق كلاهما واحد لان الترك فعل فكان كالاشتغال
بفعل اخر فيكون عملا بالخلاف ايضا ولهذا ذكر شمس الائمة في القبيلين ترك
ابن عمر رفع اليد كذا في التقرير وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا
كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم شروع في بيان الطعن من غير الراوي
وهو نوعان طعن من الصحابة وطعن من ائمة الحديث فالاول كحديث تغريب
الزاني طعن فيه ابن عمر وحلف ان لا يبقى احدا ابدا وقال كفى بالنفي فتنة وهو مما
لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود مبنى على الشهرة نعم احتاج الامام
الى معرفته فيفحص عنه وكذا المنفي لا يحل ترك الحد واما اذا كان مما يحتمل الخفاء
فلا يكون جرحا كحديث القهقهة لم يعمل به ابو موسى الاشعري ولم يكن جرحا
لانه من الحوادث النادرة فجاز خفاؤه عليه على انه منع صحته عنه بل القبض

عنه كما في التحرير واشار الى الثاني بقوله والطعن المبهم بان يقول هذا الحديث
غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير عدل من ائمة
الحديث لا يجرح الراوى فلا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى
العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد
الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق
والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف ثم ضابطه ان الذى يقبل جرحه المبهم
والا فلا كذا في التلويح وصحح في التحرير مذهب الجمهور ان العالم باسباب
الجرح يقبل جرحه مبهما والا فلا بد من البيان واما التعديل فيقبل مطلقا
من غير بيان للعلم بمفهوم العدالة الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق
عليه فلا جرح بالافعال المجتهد فيها كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج
وللجرح الفاظ كذاب وضاع دجال يكذب هالك ثم ساقط متهم بالكذب
والوضع ذاهب ومتروك ومنه للبخاري فيه نظر وسكتوا عنه لا معتبر له ليس
بثقة مأمون ثم رد واحديثه ضعيف جدا واه بمرة طرحوه حديثه مطرح ارم
به ليس بشيء لا يساوى شيئا ففي هذه لا حجية ولا استشهاد ولا اعتبار
ثم ضعيف منكر الحديث مضطرب واه ضعفوه طعنوا لا يحتج به ثم فيه
مقال ضعف ويعرف وينكر ليس بذاك بالقوى بحجة بعمدة
بالمرضى

... [illegible] باسباب الجرح ومواقع الخلاف ...

بالمرضى سيئ الحفظ لين ويخرج هؤلاء للاعتبار والمتابعات الا ابن معين
في ضعيف كذا في التحرير ممن اشتهر بالنصيحة للدين والمسلمين وذكر
الكرماني انها كلمة جامعة معناها حيازة الحظ للمنصوح له ماخوذة من نصحت
العسل اذا صفيته وجعلته خالصا اه وقد افاد ان جرح الرواة بحق نصيحة
وان كرهه المجروح دون التعصب كطعن الملحدين في اهل السنة والجماعة
وكطعن من ينتحل مذهب الشافعي على بعض اصحابنا المتقدمين كذا ذكره
فخر الاسلام وقد شرطوا الصحة امامة الشافعي بالحنفي شروطا منها ان لا يكون
متعصبا كما ذكره الزيلعي فظاهره ان التعصب في الدين كفر والا فالاقتداء صحيح
وفي فتح القدير ان التعصب فسق معنى فلا يمنع صحة الاقتداء وقد اوضحناه في
شرحنا على الكنز حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب
السلعة من المشترى وفي اصطلاح المحدثين كتمان انقطاع او خلل في اسناد
الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة بقوله حدثنا او اخبرنا ويسمونه
عنعنة وقيل هو ترك اسم من يروى عنه وذكر اسم من روى عنه شيخه وانما
لا يكون جرحا لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح فشبهته
اولى والتلبيس على من روى له بذكر شيخه بكنيته دون اسمه بان يقول
اخبرني فلان بن فلان الفلاني من قول سفيان الثوري حدثنا ابو سعيد

... يقول حدثني فلان عن فلان ... [illegible]

فانه يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي
ومثل قول محمد بن الحسن حدثني الثقة من اصحابنا يعني ابا يوسف وانما ابهم
لخشونة وقعت بينهما وانما لم يكن جرحا لان الكناية من الراوي لا باس بها
صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن من الوقوع في الغيبة واختصارا
في الكلام فلا تدل على كون المروي عنه متهما وليس كل من اتهم بوجه ما
يسقط به حديثه كذا ذكره فخر الاسلام قال في التحرير اما التدليس بايهام
الرواية من المعاصر الاعلى او وصف الشيخ بمتعدد لايهام العلو والكثرة فغير
قادح وركض الدابة وهو الحث على العدو اي السير روي عن شعبة بن الحجاج
انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على برذون فتركت حديثه
مع ان الركض من اسباب الجهاد كالسباق بالخيل والاقدام وهو مندوب اليه شرعا
والمزاح لا يكون جرحا لانه ورد به الشرع اذا كان حقا فلا يكون قادحا
الا اذا بالغ فخرج الى ما ليس بحق وتحبط فانه يقدح وفي البزازية وكان الامام
والثوري وابن ابي ليلى يمزحون كثيرا وحداثة السن اي صغر الراوي
الضابط وقت التحمل لا يكون قادحا لان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم
وقبل ذلك منهم بعد الكبر خصوصا ابن عباس رضي الله عنهما وعدم الاعتياد
بالرواية لا يكون قدحا لان الاعتبار للاتقان لا لكثرة الرواية كابي بكر
رضي

رضي الله عنه ولا يدخل من له راو فقط وهو مجهول العين باصطلاح كذا في التحرير
واستكثار مسائل الفقه لا يكون طعنا كما طعن بعض المحدثين في ابي يوسف
فقال كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه وصرف همته اليه وذلك
مما يوجب وقوع الخلل في ضبط الحديث لا محالة وهو باطل لان ذلك دليل
على قوة الذهن والاجتهاد في معرفة معنى الحديث فيستدل به على حسن الضبط
والاتقان وفي التحرير اكثرة الكلام والبول قائما ليس من الطعن (فصل)
في التعارض وغالبه في الاحاد كما في التحرير وهو لغة التمانع واصطلاحا اقتضاء
احد الدليلين ثبوت امر والاخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط
تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع وخرج باتحاد المحل ما
يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان مثل حل المنكوحة قبل الحيض
وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير ما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس
اذ لا تعارض بينهما هذا معنى ما في التوضيح وتعقبه في التلويح بانه ان اريد اقتضاء
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه
النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها
وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان
والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد

المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ماهو ملاك الامر في باب التناقض
فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين
لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض
فلا يكون الا بين الظنيين اه وتعقبه في التحرير بان فرقه بين القطعيين وبين
الظنيين تحكم لانه ان اراد به التعارض في نفس الامر فهو منتف في ادلة الشرع كلها
قطعيها وظنيها وان اراد بحسب الظاهر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فهو في الكل
ظاهر فيثبت في قطعي الثبوت ويلزمه تحملات لكل محل او نسخ احدهما وفي قطعي الدلالة
ويلزمه الثاني وهو نسخ احدهما فيجتهد في طلبه ويزيد الظنيات بترجيح السند
والدلالة مع الحكم بان الثابت احدهما مجهولا او انتفاؤهما في نفس الامر وما نقل عن
الكرخي من منع التعارض في الامارتين يريد في نفس الامر اه وقد يقع التعارض
من الحجج فيما بيننا لا في نفس الامر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل
الجهل لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فتوهمنا التعارض وفي الواقع لا تعارض
فاذا ورد تعارض صورة حمل على نسخ احدهما الاخر فان علم التاريخ كان المتاخر
ناسخا والا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين والا
فسياتي فلا بد من بيانه اي بيان ركن التعارض وشرطه والمخلص منه
فركن المعارضة وهي لغة المقابلة على سبيل الممانعة والمراد بالتعارض
والمراد

والمراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها فان ركن الشيء ما يقوم به
اعم من ان يكون جميع الاجزاء او بعضها كذا في التقرير تقابل الحجتين على السواء ومعنى
التقابل ان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر وقد قدمناه لا مزية لاحدهما
تاكيد لقوله على السواء واعلم انه اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه
فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة
التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح
وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل
وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم
بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى فسياتي بيان حكمها كذا في التلويح وبهذا
علم ان المعارضة حاصلة بين خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه وبين خبر الواحد
الذي يرويه عدل غير فقيه لكن مع الترجيح والمراد هنا المعارضة من غير ترجيح
فصلح ان يكون قوله لا مزية لاحدهما تاسيسا لاخراج هذا القسم وما ذكره في
في تعريفها انما هو لمطلقها في حكمين متضادين زيادة بيان لان التقابل بينهما
انما هو تقابل الحكمين وشرطها اتحاد المحل فلا تعارض عند اختلافه كحل المنكوحة
وحرمة امها وتقدم ما فيه والوقت بان يتحد زمان ورودها كذا في التوضيح
وليس المراد ان التعارض موقوف على اتحاد زمان ورودهما او التكلم بهما على ما

سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم
وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن
زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا وان قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة
زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان
بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا
للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك كذا
في التلويح بعد تضاد الحكم اورد عليه انه جعله اولا داخلا في الركن فكيف جعله
من الشرط مع التنافي بينهما واجيب بان التضاد بين الحكمين من شروطه لا محالة
وذكره في الركن باعتبار ظرفيته للتقابل يعني ان التقابل يكون في حكمين فصار
ذلك نوعا من المحل لان الحكم محل التقابل والمحال شروط كذا في التقرير
وحكمها اي المعارضة بين الآيتين المصير الرجوع الى السنة مثال قوله
تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا
له وانصتوا تعارضا في قراءة المقتدي فصرنا الى قوله عليه السلام من كان
له امام فقراءة الامام له قراءة ولا يعارضها قوله عليه السلام لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه لجواز ان يكون المراد به نفي الفضيلة
كذا في التقرير وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة ان وجدت او القياس

ان لم يوجد للصحابة قول او وجد وتعارض قولان لهما وحاصله ان من اوجب
تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس قال يجب المصير الى قوله اولا ثم الى القياس على
ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى
اقوال الصحابة وان وقع بينها فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين
قول الصحابي ومثاله ما روى نعمان بن بشير صلاة الكسوف بركوع وسجدتين
وما روته عائشة بركوعين واربع سجدات فصرنا الى القياس على سائر الصلوات
كذا في التلويح وبه علم ان او في كلامه ليست للتخيير وانما هي للتوزيع ثم اعلم ان
قولهم يصار الى السنة في تعارض الآيتين والى القياس في تعارض السنتين
ليس ترجيحا بالادنى ليلزم عليه لزوم الترجيح بالمماثل وانما معناه ان
المتعارضين يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر الادنى والى هذا يشير كلام الامام
السرخسي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر يجب تقرير الاصول
اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل اي السنة في حله وحرمته
المستلزمين لطهارته ونجاسته وتعارضت اقوال الصحابة كما علم تفصيله
فيما تقدم وجب تقرير الاصول وهو ابقاء حدث المتوضئ به وطهارة بدنه
فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا فقيل ان الماء عرف طاهرا في
الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض وقد حكموا

خلافا فى ان الشك فى الطهارة او الطهورية او فيهما جميعا وصحح الثانى وفى
التلويح انه لاخلاف فى المعنى لان الشك فى الطهورية انما نشأ من الشك فى
الطاهرية اه وحينئذ لاثمرة له ووجب ضم التيمم اليه ليسقط فرض الصلاة
عنه بيقين وليس المراد بالضم الجمع بينهما فى صلاة واحدة فانه لو توضأ به وصلى
ثم تيمم واعادها صح وسقط الفرض عنه باحدهما فان كان المطهر السؤر صحت
به ولغت صلاة التيمم او التيمم فبالقلب كذا فى فتح القدير وقد يقال ينبغى ان
لايحل له الاقدام على الصلاة بسؤر الحمار وحده لان الاباحة لا تنال مع الحدث
بيقين وهو مفقود ويجب ان يلتزم ذلك فى المذهب فانهم انما صرحوا
بالصحة لابالحل والقواعد تقتضى الحرمة وسمى سؤر الحمار مشكلا لهذا
اى التعارض الدليلين لان نعنى به الجهل بالحكم اى ليس معنى الشك انه
غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة الأدلة والجمع بينه وبين
التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وفى التحرير ولايخفى ان تقرير
الاصل حكم عدم الترجيح وهنا قد رجحت حرمته والاقرب ان يقال تعارضت
الحرمة المقتضية للنجاسة والضرورة المقتضية للطهارة ولم تترجح الضرورة
لتردد فيها اذ ليس الحمار كالهرة ولا الكلب اه وهذا اختيار منه لما اختاره
شيخ الاسلام فى المبسوط قال فيبقى بسبب التردد فى الضرورة اه مشكلا

وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لايضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود
الماء الطهور احتمالا اه وقد يقال ان فيه ترك الاحتياط من وجه آخر وهو عدم
تنجيس اعضائه ولو قيل بوجوب صبه والاقتصار على التيمم لكان احوط فى
الخروج عن عهدة العبادة واذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا .
بالتعارض ليجب العمل بالحال اذ ليس بعد القياس دليل شرعى يرجع اليه
ولايجوز العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء
لأن احدهما حق بيقين وكل واحد حجة فى حق العمل اصاب المجتهد أو أخطأ
بشهادة قلبه يعنى يتحرى ويعمل بما يميل اليه قلبه لأن لقلب المؤمن نورا
يدرك به الحق كما فى الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى وقال
ذو النورين رضى الله عنه لبعضهم وقد دخل عليه وقد كان كرر النظر فى طريقه
الى اجنبية لايدخل على احدكم بعين زانية فقال أوحيا بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال لا ولكن فراسة صادقة كذا فى البزازية ولايجوز العمل
باحدهما بغير تحر ولذا قال فى آخر التحرير لايصح فى مسئلة لمجتهد قولان للتناقض
فان عرف المتأخر تعين رجوعا والا وجب ترجيح المجتهد بعد شهادة قلبه
وان كان عاميا اتبع فتوى المفتى فيه الاتقى الاعلم بالتسامع وان متفقا
تبع المتأخرين وعمل بما هو اصوب وأحوط عنده الخ والتخصيص عن المعارضة

على اربعة اوجه بالاستقراء حاصلها انه قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل
والزمان فاذا تساويا المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من
قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده فهي ثلاثة اركان ينبغي الاقتصار
عليها كما في التنقيح واما اذا لم يتساويا فلم يوجد التعارض اصلا لان ركنه تساوي
الحجتين كما قدمناه اما ان يكون من قبيل الحجة بان لا يعتدلا اى لا يستويا
قال السيد نكركار وهذا يرجع الى انتفاء الركن ومثلواله بحديث البينة على
من ادعى وحديث القضاء بشاهد ويمين فان الاول مشهور والثاني خبر
واحد لا يعارضه او من قبيل الحكم وهذا يرجع الى انتفاء الشرط في الحقيقة
لان الاختلاف في الحكم يوجب الاختلاف في المحل ذكره نكركار بان يكون
احدهما حكم الدنيا والاخر العقبى اى الاخرة كايتي اليمين في سورة البقرة
والمائدة فانه قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في المائدة ولكن يواخذكم بما عقدتم
الايمان فالاولى توجب المؤاخذة عن اليمين الغموس لانه من كسب القلب
اى القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون
له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك
لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المواخذة التي توجبها الاية الاولى
على

على الغموس هي المواخذة في الاخرة والتي تنفيها الثانية هي المواخذة في
الدنيا اى لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة
بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض
وتمام ابحاثه في التلويح وقد منا شيئا منه في بحث الحقيقة او من قبل الحال
وهذا راجع الى اختلاف الشرط والمراد من الحال المحل كما عبر به في التوضيح قال
بان يحمل على تغاير المحل بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على
الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة
لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة
الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة كذا في التوضيح ويطهرن بمعنى
طهرن لانه ياتي له كتكبر وتعظم في صفاته تعالى محافظة على حقيقة يطهرن
بالتخفيف وكل وان كان خلاف الظاهر لكان هذا اقرب اذ لا يوجب تاخر حق
الزوج بعد القطع بارتفاع المانع كذا في التحرير وهذا من قبيل تعارض القراءتين
لاية واحدة ومنه قراءتا الجر والنصب في ارجلكم المقتضيتين مسحها وغسلها
فيتخلص بانه تجوز بالمسح عن الغسل والعطف فيهما على رؤسكم لتواتر الغسل

عنه عليه السلام عن كل من حكى وضوءه ويقربون من ثلاثين وتواترته من الصحابة
وما قيل في الغسل مسح اذ الاسالة بلا اصابة غلط بادني تأمل ولو جعل فيهما
على الوجوه والجر للجوار عورض بانه فيهما على الرؤس والنصب على المحل ويترجح
انه قياسي لا الجوار كذا في التحرير أو من اختلاف الزمان راجع الى انتفاء الشرط
ايضا صريحا فيكون الثاني ناسخا للاول كقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا فقد تعارضا في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود تعتد بوضع
الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء
الطولى أو دلالة اى التخلص باختلاف الزمان دلالة لا صريحا وليس هو
قسما اخر خامسا كما توهم لانه نوع من اختلاف الزمان كالحاظر اي المانع
المحرم والمبيح اذا تعارضا فالمخلص منه يجعل ناسخا متأخرا لانه قبل
البعثة كان الاصل الاباحة ثم ورد دليل الاباحة لابقائه والمحرم نسخه ولو
جعلناه على العكس تكرر النسخ فلا يثبت هذا التكرار بالشك في التنقيح بان
الاباحة الاصلية لم تثبت حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا واجاب
عنه في التوضيح بما حاصله ان عنينا بتكرر النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير
حكم

حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفي التغيير فلا يثبت بالشك اه
ولان تقديم المحرم احوط لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام
الحلال وقد ذكروا هنا مسئلة حكم الافعال قبل البعثة واطال في بيانها
في التوضيح والتلويح وذكرها في التحرير في بحث الحاكم الى ان قال والمختار ان
الاصل الاباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية ولقد استبعده فخر
الاسلام وقال لا نقول بهذا لان الناس لم يتركوا سدى في شيء من
الزمان وانما هذا بناء على زمن الفترة لاختلاف الشرائع ووقوع التحريفات
فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة
بمعنى عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح وحاصله
وحاصله تقييده ذلك التأويل بزمن خاص اه ثم شرع في بيان المخلص
من المعارضة بوجه اخر والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من
النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي مطلقا لان
المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يقدم
الجرح لانه مخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان متعارضان
ويطلب الترجيح من وجه اخر والاصل فيه اى في ترجيح احدهما على الاخر
بيان لضعف ما اطلقه الكرخي وابن ابان ولضابط تعلم به مسائل اصحابنا

فان بعضها دل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي ان النفي
اي المنفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله اي يكون بناء على دليل
كالاثبات كان مثله كما قال محمد في السير الكبير في رجل ادعت عليه امراته
انها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله
قول النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال
غير ذلك ام لا لا تقبل الشهادة وكان القول قوله وان شهدا انه قال ذلك
ولم يقل غيره قبلت ووقعت الفرقة وكذا اذا ادعى الزوج الاستثناء في
الطلاق وشهدا بالطلاق وانه لم يستثن قال فخر الاسلام فقد قبلت
الشهادة على محض النفي لان هذا نفي طريق العلم به ظاهر لان كلام المتكلم
انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا او لم يزد لان ما لا يسمع
فليس بكلام لكنه دندنة اه وزاد في جامع الفصولين لقبولها في النفي
مسائل منها لو امن الامام اهل مدينة فاختلطوا باهل مدينة اخرى
وقالوا كنا جميعا فشهد شهود من غيرهم انهم لم يكونوا وقت الامان
فيها تقبل الشهادة ومنها ان الشرط يجوز اثباته ببينة ولو كان نفيا
كما لو قال لقنه ان لم ادخل الدار اليوم فانت حر فبرهن القن انه لم يدخله
يعتق قيل فعلى هذا لو جعل امرها بيدها ان ضربها بغير جناية وقال
بجناية

بجناية وبرهنت انه ضربها بغير جناية فينبغي ان تقبل بينتها وان قامت
على النفي لقيامها على الشرط ومنها حلف ان لم تجئ صهرتي هذه الليلة فامرأتي
كذا فشهدا انه حلف كذا ولم تجئ صهرته في تلك الليلة وطلقت امراته
تقبل لانها على النفي صورة وعلى اثبات الطلاق حقيقة ومنها شهدا انه
أسلم واستثنى وشهد آخران انه اسلم ولم يستثن تقبل بينة اثبات الاسلام
ومنها برهن المسلم اليه ان السلم فاسد لانه لم يذكر الاجل تقبل ومنها قول
الشاهد بالنسب لا نعلم له وارثا غيره ومنها لو برهن اهل الصبي على ان
الظئر ارضعته بلبن شاة لا بلبنها فلا اجر لها وتمامه فيه فقد علمت اصولا
وفروعا ان النفي اذا احاط به علم الشاهد يقبل والا فلا وفي الهداية في مسئلة
عبدي حر ان لم احج العام فشهدا انه نحر بالكوفة لم يعتق عند ابي حنيفة وابي يوسف
لانها قامت على النفي معنى لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه
لا مطالب لها فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما
يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا اه مشكل والعجب
من المحقق ابن الهمام حيث اقره عليه مع تصريحه في التحرير بما قال الاصوليون
وقد اشار في العناية الى ان صاحب الهداية خالف الامامين العلمين في التحقيق
شمس الائمة وفخر الاسلام فانهما قالا ان التمييز بين نفي ونفي معتبر اه ثم

اعلم ان مقتضى ما في الاصول عتق العبد وترجيح قول محمد به وتضعيف قولهما
خصوصا انهم قالوا ان بينة النفي في الشروط مقبولة ولذا قال في فتح القدير
قول محمد أوجه او كان ما يشتبه حاله بان يكون امرا مشتبها يجوز ان
يعرف بدليل ويجوز ان يعتمد المخبر ظاهر الحال لكن عرف ان الراوي النافي
اعتمد دليل المعرفة ولم يبن خبره على ظاهر الحال كان مثل الاثبات
في القوة في المسئلتين فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه اخر كما قال
عيسى بن ابان وان لم يعارضه شيء عمل به كالاثبات والا فلا اي ان
كان مما لا يعرف بدليل او مما يشتبه حاله وعلم ان الراوي بناه على ظاهر الحال
لم يكن مثل الاثبات فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الاثبات اذ لو جعل
النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات
وايضا المثبت على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل فان الجرح اولى
ولان المثبت موسس والنافي موكد والتاسيس خير من التاكيد ثم اعلم ان النفي
اذا تواتر يقبل مطلقا لانه لو لم يقبل يلزم تكذيب الضروريات وهي مما لا يدخلها
تكذيب ذكره في فتاوى البزازي معزيا الى المحيط وفي الظهيرية النفي اذا كان
مشهورا يقبل فالنفي في حديث بريرة تفريع على ما مهده من الاصل من قبول
النفي في مسئلتين وعدمه في مسئلتين فذكر مسائل منها لو اعتقت الامة
وزوجها

وزوجها حر فان لها خيار العتق عندنا ولا خيار لها عند الشافعي والاختلاف
مبني على الاختلاف في زوج بريرة وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد
انما كان قول الراوي وزوجها عبد نفيا لانه يبقيه على الامر الاصلي اذ لا خلاف
ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فهو ظاهر الحال لان معناه
انه قيم لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فلم يعارض
الاثبات لما قدمنا ان التاسيس خير من التاكيد اي الاثبات وهو ما روي
انها اعتقت وزوجها حر فاخذ ائمتنا بالاثبات لانه يثبت امرا عارضا وهو
الحرية والنفي في حديث ميمونة بيان للمسئلة وهي نكاح المحرم والمحرمة
فعندنا صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله
عليه السلام وقت تزوج ميمونة وهو ما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
تزوجها وهو محرم وانما كان نافيا لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان
ثابتا قبل التزوج فان الروايات قد اتفقت على ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي
وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام كذا قرره فخر الاسلام للرد على
الكرخي القائل بان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لانها مثبتة لان الاحرام
عارض والحل اصل فقد عملوا بالمثبت لا بالنافي كذا في التقرير مما يعرف بدليله
وهو هيئة المحرم فانها ظاهرة لا تخفى فظاهره الاثبات اي ساواه فيطلب

الترجيح من وجه اخر وهو ما روى عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال
وانما كان مثبتا لانه يثبت لها عارضا على الاحرام وهو الحل بعده وجعل رواية
ابن عباس اولى اى ارجح من رواية يزيد بن الاصم لانه اى يزيد لا يعدله
اى لا يساوى ابن عباس فى الضبط والاتقان والدليل على زيادة ضبطه واتقانه
انه فسر القضية على ما رواه عنه جابر بن زيد وعطاء بن رباح ومجاهد ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وكان زوجها اياها عباس بن عبد المطلب
فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه حويطب بن عبد العزى فى نفر من قريش
فى اليوم الثالث وكانت قريش وكلته باخراج النبى صلى الله عليه وسلم من مكة
فقالوا قد انقضى اجلك اخرج عنا فقال عليه السلام ما عليكم لو تركتمونى
فعرست بين اظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه قالوا لا حاجة لنا الى طعامك
فاخرج عنا فخرج وخرجت ميمونة حتى عرس بسرف وهو على وزن كتف جبل
بطريق المدينة يجوز صرفه وعدمه وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما
فكان اعرف بالشان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها
بعد الحل لان العباس كان انكحها كذا فى التقرير ولا يعارضنا ما فى صحيح مسلم
المحرم لا ينكح ولا ينكح لانه محمول على الوطء اى لا يطأ ولا يمكن من الوطء
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة

ثم مع

ثم مع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل بيان لمسئلة تعارض
فيها خبران وهى مذكورة فى كتاب الاستحسان قالوا فى طعام او شراب اخبر رجل
بحرمته واخر بحله او بطهارة الماء ونجاسته واستوى المخبران عند السامع ان
الطهارة اولى عملا بالنافى وهو خبر الطهارة لانه سبق على الامر الاصلى ولم
يعملوا بالمثبت وهو خبر النجاسة لانه من جنس ما يعرف به دليله لان طهارة
الماء لمن يستقصى المعرفة فى العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام والشراب
واللحم لما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة فصلح مرجحا هذا
ما ذكره فخر الاسلام وتبعه المصنف واما صدر الشريعة فجعله من القسم الثانى
وهو ما يشتبه حاله فقال والطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة
بالدليل فيساله فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة
اولى اه والحكم مختلف فانه على كلام المصنف حيث تعارض عنده الخبران
يعمل بالاصل وعلى ما ذكره صدر الشريعة لا بد من السؤال من مخبر الطهارة
فان لم يبين انه اعتمد دليلا ترجح خبر النجاسة وجزم فى التحرير بانه لا بد من
السؤال عن مبناه ليعمل باكبر رايه فان لم يكن له فيه راى او استوى الحالان
عنده فلا بأس بان ياكل ذلك ويشربه ويتوضأ منه ثم ذكر بعده ما اذا كان
المخبر بحل اللحم هو البائع العدل فقال الفقيه ابو جعفر ان السامع يتحرى وان

لم يقع تحريه على شيئ يسقط الخبران فتبقى الاباحة الاصلية وعلى قول المشايخ
لا يشترى ويأخذ بقول من اخبره بانه ذبيحة المجوسى لان البيع صار حراما
على البائع بقول المخبرانه ذبيحة مجوسى والبائع يدفع الضرر عن نفسه فيكون
متهما فلا يأخذ بقول البائع اه ولا يخفى ان ما فى الفتاوى مخالف لكل من
القولين وينبغى ان يحمل ما ذكره فخر الاسلام والمصنف على ما فى الفتاوى وقيدنا
باستواء المخبرين عند السامع لانهما لو لم يستويا مذكور فى الخلاصة من كتاب
الاستحسان بفروعه ومن الاستواء الحر والعبد العدلان والترجيح لا يقع
العدد اى بكثرة عدد الرواة رد لما رجحه بعضهم مستدلا بقول محمد فى
مسائل الماء والطعام ان قول الاثنين اولى والاصح وهو قول العامة من اصحابنا
الاول لان السلف لم يرجحوا بخبر الواحد والاثنين واكثر ما لم يصل الى
حد التواتر والشهرة سواء فى افادة الظن وما نقل عن محمد فذلك قوله خاصة
وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف والصحيح ما قالاه كذا فى التقرير وقد نص
قاضيخان وصاحب الخلاصة والبزازية بانه لو كان المخبر العدل واحدا وفى
الجانب الاخر عدلان فالعدلان اولى من غير خلاف فى المسئلة حتى قال فى
الخلاصة ان العبدين العدلين اولى من الحر وقد ذكر فى التحرير ان عدم الترجيح
بكثرة الرواة والادلة قول ابى حنيفة وابى يوسف خلافا للاكثر وبالذكورة
والحرية

والحرية لكونه من باب الديانات بخلاف الشهادة فان الترجيح فيها بفضل العدد
فان شهادة الفرد غير مقبولة الا فى حد الزنا فلا يقبل الا اربعة واورد عليه انه
لو اخبر حران بشيئ واخبر عبدان بشيئ والكل عدول ترجح خبر الحرين
كما ترجح خبر المثنى على الواحد مع انه لا ترجيح بالحرية والعدد واجيب عنه بان
ترجيح المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين فى مسئلة الماء
لظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما فى احكام الشرع
فخبر الواحد والمثنى فى وجوب العمل به سواء كذا فى التقرير ثم اعلم ان صاحب
الهداية رجح بالذكورة فى صلاة الكسوف فانه قال وقال الشافعى ركوعان
له رواية عائشة ولنا رواية ابن عمر والحال اكشف للرجال لقربهم فكان الترجيح
لروايته اه ولم يتعقبه فى فتح القدير لهذا بل انه يتم لو لم يرو حديث الركوعين
غير عائشة من الرجال لكن قد سمعت من رواه واقول انه لا يتم مطلقا لانه
لا ترجيح بالذكورة واذا كان فى احد الخبرين زيادة لم تكن فى الاخر فان كان
الراوى واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة لانه ثقة جازم فوجب قبوله وهو
قول الجمهور وهو المختار والخلاف فيما اذا علم اتحاد المجلس او جهل قبل
اتفاقا والاسناد مع الارسال زيادة وكذا الرفع مع الوقف والوصل مع القطع
وقد اتفقوا على انه من مع المثبت اذا كان لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة

اى لا ترجيح بهما فى رواية الاخبار حتى كان خبر المرأة والعبد كخبر الرجل والحر صح

فانها لاتقبل لان غلطه وهم كذلك واظهر الظاهرتين كذا في التحرير وعلى
هذا قال أئمتنا في هلال رمضان والفطر اذا لم يكن بالسماء علة لابد
من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم كما في الخبر المروى في التحالف وهو ما روى
ابن مسعود رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا او في رواية اخرى عن ابن مسعود لم يذكر قوله
والسلعة قائمة فشرطنا للتحالف قيامها عملا بزيادة الثقة ولم يشترطه
محمد له والاصل الذي وافق عليه والحاصل انه اذا ورد مطلق ومقيد وكان
الراوي لهما واحدا فانه يحمل المطلق على المقيد وهو معنى قولهم زيادة
الثقة مقبولة ورده في التحرير بانه ليس من حمل المطلق على المقيد بل من باب
ان القيد لم يذكر في الاخرى فقيد وابى حملا على حذفها تنبيه رجح النووي
رواية الايمان بضع وسبعون شعبة على رواية بضع وستون بانها زيادة
من الثقات وزيادة الثقات مقبولة مقدمة ورده الكرماني بان المراد
من زيادة الثقات زيادة لفظ الرواية ومثله ليس منها بل هو من باب
اختلاف الروايتين فقط وان رواية بضع وستون لاتنفي ما عداها اذ
التخصيص بالعدد لايدل على نفي الزائد اه وكذا في فتح الباري فاما
اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كنهيه عليه السلام عن
بيع

بيع الطعام قبل القبض وقوله لعتاب بن اسيد انههم عن بيع ما لم يقبضوا
اجرى أئمتنا بينهما المعارضة ورجحوا الثاني بزيادة العموم لانهم لا يحملون
المطلق على المقيد وهو معنى قوله كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على
المقيد في حكمين فلا يجوز بيع المنقول قبل القبض طعاما كان او غيره وتعقبه
في التحرير بان الاوجه تعيين العام عندنا وعند الشافعي ولا يكون من قبيل
التخصيص لانه من قبيل افراد فرد من العام وكذلك قوله جعلت لي الارض
مسجدا وطهورا ورواية وتربتها طهورا ثم اعلم انه اختلف الراوي وجعله
أئمتنا من قبيل الخبر كان هو المراد بقولهم اي زيادة الثقة فيما لا يقبل مثله
عند غير مقبولة وهو المسمى بالشاذ الممنوع كما نبه عليه في التحرير

فصل في البيان

وهو من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة كالعام والخاص ونحوهما
لكن قدم ذكرها واخره اقتداء بالسلف ثم هو يطلق على فعل المبين كالسلام
والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله
وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل
الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه في التلويح باظهار المراد بعد سبق كلام
له تعلق به في الجملة فيشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام

ابتداء مثل اقيموا الصلاة اه وعرف في التحرير بانه بيان المراد بسمعي غير ما
به او انتهائه او رفع احتمال المعنى لازم قسموه الى خمسة منها بيان التقرير
وقسم الشيء مما صدقاته وتحصيل الحاصل منتف فلزم ذلك اه وهذه
الحجج التي سبق ذكرها من الكتاب باقسامه والسنة بانواعها تحتمل البيان
اي تحتمل ان يلحقها بيان فوجب الحاق بابه بها رعاية للمناسبة وهو
خمسة بالاستقراء بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة
وبيان تبديل اما ان يكون بيان تقرير والاضافة فيه وامثاله من اضافة
الجنس اي بيان يحصل بالضرورة كذا في الكشف وهو توكيد الكلام بما
يقطع احتمال المجاز او الخصوص فحقيقة التوكيد واو هنا لا تفسد التعريف
لانها مانعة الخلو دون مانعة الجمع كذا في التقرير ومثال الاول ولا طائر
يطير بجناحيه فانه يحتمل بالطائر البريد لاسراعه فقوله بجناحيه قاطع
لذلك الاحتمال ومثال الثاني كلام فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
التأكيد مانع من تخصيصه وفي التقرير ان هذه الاية تصلح مثالا لهما لان
كلهم قطع احتمال الخصوص واجمعون قطع احتمال المجاز بكونه متفرقا
ومثاله من الفروع نية الطلاق والعتق في انت طالق وانت حر فانه
رافع لاحتمال المجاز وهو رفع القيد من غير النكاح والخلوص من غير الرق

وللاحتمال لو نواه صح ديانة لا قضاء كما ذكره فخر الاسلام الا ان يشهد على
ارادته قبل التلفظ فيقبل قضاء كما بينه في شرح المنظومة لابن الشحنة او بيان
تفسير وهو بيان ما فيه خفاء من مشترك ومجمل ومشكل كبيان المجمل
مثل اقيموا الصلاة واتوا الزكاة كما تقدم في بابه ومثاله من الفروع انت
بائن اذا نوى به الطلاق فانه يصير مفسرا ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام
فيقع البائن والمشترك وذكر في الكشف مثالا للمشكل وهو ما اذا اقر بدراهم
وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا فاذا قال عنيت به نقد كذا ازال الاشكال
وصار مفسرا وفي التوضيح ان بيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد
دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على
ما سبق اه وانهما يصحان موصولا ومفصولا اي متراخيا فيجوز تراخيه
الى وقت الحاجة الى الفعل وهو وقت تعلق التكليف مضيقا وعند بعض
المتكلمين لا يجوز بيان المجمل والمشترك الا موصولا ونسبه في التحرير للحنابلة
والصيرفي وعبد الجبار وانه لنا لا مانع عقلا ووقع شرعا كاية الصلاة
والزكاة ثم بين الافعال والمقادير وقيدنا بكونه الى وقت الحاجة لانه لا يجوز
تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق كذا في التوضيح واما
عند من جوز تكليف ما لا يطاق فهو جائز لكنه غير واقع لانه قبل البيان

لا يوجب شيئاً فلم يحكم بوجوب ما لم يعلم بحيث يعاقب بعدم الفعل وبه
اندفع قولهم يودى الى الجهل المخل بفعل الواجب فى وقته ويكون البيان بالفعل
كالقول لانه يفهم ان المراد بالقول بفعله عقيبه فيصلح بياناً بل هو ادل ليس
الخبر كالمعاينة وبه بين الصلاة والحج وما قيل ان البيان فيهما ليس بالفعل بل
بالقول وهو صلوا كما رأيتمونى وخذوا عنى مناسككم اجيب بان هذا دليل
كونه بياناً وفى التحرير وقال الحنفية اذا بين المجمل القطعى الثبوت بخبر واحد
نسب اليه وحكم به عليه فيصير ثابتاً به فيكون قطعياً ومنعه صاحب التحقيق
اذ لا تظهر ملازمته وهو حق ولو انعقد عليه اجماع فشيء آخر اه او
بيان تغيير وهو ما بين به معنى الكلام مع تغيير كالتعلق بالشرط
فان الشرط غيره من ايجاب المعلق فى الحال الى وجوده وحقيقته ما يتوقف
عليه الوجود ولا دخل له فى التاثير والافضاء فيخرج جزء السبب والعلة
كذا فى التحرير والاستثناء فانه غير موجب الكلام اذ لولاه لشمل
الكل وهو اقوى تغييراً من الشرط لان الشرط يؤخره والاستثناء يبطله فى
البعض وبه فرقوا بين تعلقه بمضمون الجمل المتعلق بها بخلاف الاستثناء
تعليلاً للابطال ما امكن كذا فى التحرير وفى التقرير ان تقدم الشرط على الجزاء
او تأخره عنه جائز بخلاف الاستثناء فان تقديمه على المستثنى منه فى الاثبات
لا

لا يجوز حتى لو قال اعتقت الا سالماً احداً من عبيدى لا يصح ويعتق جميع
العبيد وفى النفى يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالماً احداً من عبيدى صح
ويعتق سالم لعدم الاخلال بالمعنى اه ولم يذكر المؤلف الصفة والغاية
من بيان التغيير وذكرهما فى التوضيح وذكر المحقق فى التحرير الاربعة فى
التخصيص وزاد خامساً وهو بدل البعض نحو اكرم الرجال العلماء منهم
وانما يصح ذلك اى بيان التغيير موصولاً فقط اى لا يصح متراخياً والمراد
بالوصل ان لا يعد فى العرف منفصلاً حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال
او اخذ فم ونحوها واستدل فى التوضيح على امتناع التراخى بقوله عليه
السلام فليكفر عن يمينه فانه اوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير متراخياً
لما وجبت الكفارة اصلاً لجواز ان يقول متراخياً ان شاء الله فتبطل يمينه
ولا تجب الكفارة وفى التنقيح وطريقه انه لما جاء فى كتاب الله تعالى
وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير
توقف على الآخر فيصير المجموع كلاماً واحداً كما ذكر فى الشرط اه وتمامه
فى التلويح واختلف فى خصوص العموم اى فى تخصيص العام الذى لم يخص
منه شيء فعندنا لا يقع متراخياً وعند الشافعى يجوز ذلك وليس
الخلاف فى جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما

الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا أو نسخ حتى يبقى
قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط
الاستقلال والمقارنة في التخصيص بمجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص
عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه
لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض
صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام
مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر
يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولذا صح استدلال
الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم
في شيء كذا في التلويح وتقدم ابحاثه في محله وفي التحرير وعلى القول
بجواز التراخي تأخيره عليه السلام تبليغ الحكم اجوز وعلى منع التراخي يجوز
على المختار اذ لا يلزم ما تقدم وهو الايقاع في الجهالة وكون امر التبليغ فوريا
ممنوع ولعله وجب لمصلحة وهذا الاختلاف بناء على ان العموم مثل
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعض الخصوص لا يبقى القطع فكان تف
تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير
لانه موجب ظني التخصيص منه ص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا
قيدنا

قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك
متراخ اتفاقا وتقدم عن التحرير ان لا وجه لاشتراط المقارنة في كل مخصص
وبيان بقرة بني اسرائيل بيان عن استدلال الشافعية بقصة البقرة .
ووجهه انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا
وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء
فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد
وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة كذا في التلويح من قبيل تقييد المطلق
لان المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا اذنى بقرة
لاجزأتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كانوا
يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان
تعنتا وتعللا فلم يكن من قبيل تخصيص العام فكان تقييد المطلق نسخا
معنى بنسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل
الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال
والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كان
في العلم بالواجب والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين كذا في التلويح
والاهل لم يتناول الابن جواب عن استدلالهم بجواز التخصيص متراخيا

وتقرير الاستدلال انه الاصل فى قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك عام متناول لجميع بنيه ثم لحقه خصوص متراخيا بقوله انه
ليس من اهلك وتقرير الجواب انه لم يكن متناولا للابن لانه من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل
قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اى من اهل
الذى لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل اتباعا فالاستثناء منقطع كذا
فى التنقيح لانه يخص بقوله تعالى انه ليس من اهلك واجاب فى التحرير
بجوابين الاول انه بيان المجمل لانه شايع فى النسب وغيره كالزوجة والاتباع
الموافقين الثانى انه بيان لاستثناء مجهول منه الا من سبق عليه وقوله
ان ابنى من اهلى لظن ايمانه عند مشاهدة الآية وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله لم يتناول عيسى جواب عن استدلالهم بها وتقريره انها
لما نزلت قال ابن الزبعرى اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا
المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين
التى امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
تخصيصا للعام متراخيا وتقرير الجواب انه لم يتناول عيسى حقيقة لانه ما
لغير العقلاء وفى التحرير انه عام فى معبود المخاطبين به فلم تتناول عيسى
والملائكة

والملائكة واعتراض ابن الزبعرى جدل متعنت اه ولذا قال عليه السلام له
ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله
تعالى ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام كذا فى التلويح
لا انه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فلا يكون دليلا
على جوازه متراخيا والاستثناء مشتق من الثنى يقال ثنى عنانه
وسمى به اذ امتنع عن المضى فى الصوب الذى يتوجه اليه وقد اشتهر فيما
بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثناء
واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع فالصواب
ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة كذا فى التلويح وفى
التحرير والخامس الاستثناء المتصل والمراد ادوات الاخراج لا الاخراج الخاص
وان كان يراد به كالمستثنى اذ الكلام فى تفصيل ما هو به لا نفس التخصيص
الخاص وهو الا غير الصفة واخواتها وانما تستعمل فى اخراج ما بعدها كالمنا
بعض ما قبلها عن حكمه وهذا الاخراج يسمى استثناء متصلا وفى اخراجه
كائنا خلافه عن حكمه ويسمى منقطعا وشرطه كونه مما يقارنه كثيرا
كجاؤا الا الحمار انجلدوا الا الاكل او شمله حكمه كصوتت الخيل الا الحمير بخلاف
صهلت او ذكر حكمه بضد كما يقع الا ما ضر اما ما زاد الا ما نقص فيحتمل الاتصال

لانه زيادة حال بعد التمام والمراد من الاخراج افادة عدم الدخول المشتهر
فيه اصطلاحا اذ حقيقته بعد الدخول وهو من الارادة بحكم الصدر فيتنفى
ومن التناول لا يمكن الى اخره وعرفه المصنف بانه يمنع التكلم بحكمه
اى مع حكمه بقدر المستثنى عن الدخول كان المتكلم لم يتكلم بقدر المستثنى
فى حق الحكم فخرج الاستثناء المستغرق لكنه فصله أمتنا الى ما بلفظ الصدر أو
مساويه فيمتنع وما بغيرهما فلا كعبيدى احرار الاهؤلاء او الاسالما وغانما
وراشدا والى المنع بالا او احد اخواتها فكانه قال هو المنع عن دخول بعض
ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بالا أو احدى اخواتها والصواب ما ذكرناه
وبهذا ظهر ان قوله فى التوضيح ان هذا تعريف تفردت به ليس بصحيح
فيجعل الاستثناء متكلما بالباقى عنده اى بعد المستثنى وينعدم الحكم
فى المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم وعند الشافعى يمنع الحكم
بطريق المعارضة وهو ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وهذا
هو احد المذاهب الثلاثة فى الاستثناء قوله له على عشرة الا ثلاثة
اطلق العشرة على السبعة وقوله الا ثلاثة يكون بيانا لهذا اذ هو
كما لو قال ليس له على ثلاثة منها وقال فى التوضيح وانما قلت ان
مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا فى الجواب
عنه

وهو ما عرفه به فى التنقيح غير انه قال بالا واخواتها صح

عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز
ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم
جمع كان الاسم واقعا على الباقى بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن
قول من قال ان المراد من العشرة هو السبعة اذا طلق العشرة على عشرة افراد
ثم اخرج ثلثه بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد اقرار ولا اظنه مذهب
احد أو قبلهم على الباقى او اطلق عشرة الا ثلاثة على السبعة فكانه قال
على سبعة فهذه ثلاثة مذاهب فعلى المذهبين الاخرين يكون الاستثناء
تكلما بالباقى بعد الثنيا اى المستثنى اه وفى التحرير الاتفاق على ان ما بعد
الا مخرج من حكم الصدر اى لم يرد فالمقر به ليس الا سبعة فى عشرة الا ثلاثة
واختلف فى ارادته بالصدر فالاكثر لا والا قرينته والاتفاق ان التخصيص
كذلك وقيل اريد ثم اخرج ثم حكم على الباقى والمراد ايد عشرة وحكم على سبعة
فارادة العشرة باقية بعد الحكم والا رجع الى ارادة سبعة به مع الحكم فلم يزد على
الاول يعنى قول الاكثر الا بتكلف لا فائدة له وهذا القول اختاره بعض
المتأخرين للقطع باستثناء نصفها فى اشتريت الجارية الا نصفها فكان مرادا
والا كان الاستثناء من نصفها فهو مستغرق او المخرج الربع وهو غير المراد
ويتسلسل اى ينتهى الى اخراج الجزء غير المتجزئ منه وقد علمت ان

ان الاخراج مجاز عن عدم الارادة عندهم والا فضلا بيانا ارادة النصف بلفظها
وايضا الضمير للجارية ويدفع بان المرجع اللفظ لانه لربط لفظ بلفظ باعتبار
معناهما لا الذات المسمى فيرجع الى لفظ الجارية مرادا بها بعضها او لا يتسلسل
لعدم حقيقة الاخراج وايضا اجماع العربية انه اخراج بعض من كل وعلمت
انه منع دخوله في الكل الى ان قال وبعض الحنفية قالوا اخراج الاستثناء
عند الشافعية على المعارضة وعندنا بيان محض ثم ابطلوه بانه لو كان وهو
لا يوجب الا في سبعة ثبت ما ليس من محتملات اللفظ فان العشرة لا تقع
عليها حقيقة ولا مجازا بخلاف العام لا يستلزمه ولو سلم فالمجاز مرجوح
فلا يحمل عليه ويجب ان لا يوجب حكما الا بعد الثنيا في السبعة واذا فالثلاثة
مسكوتة ومقتضاه ان القائل به قوله على عشرة في سبعة وعليه بنى متاخر
من الحنفية وجزم بانه على القول الثاني تكلم بالباقي فقط ولا يخفى ان المأخذ
مسئلة الاستثناء في النفي اثبات وقلبه واصحاب القولين من الشافعية و
المالكية قائلون به فلم يلزم من قول المعارضة خصوص القول الاول ثم
المعارضة بظاهر الاسناد الى العشرة ثم النفي عن ثلاثة مع ترجيح احدهما
فيحكم بان المراد بالاخرة ما سواه كتخصيص المنفصل لا بارادة النسبة اليهما
لانه حقيقة التناقض لم يقله عاقل فالاستدلال لدفعه بالفلسفة
الا

الا خمسين عاما في غير محل النزاع وعنه صح عدم الخلاف في نفي كونه
بطريق المعارضة لعدم الثمرة وسيأتي تمامه وفي التحرير والصحيح انه
لا خلاف انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل
اللغة فانهم قالوا هو استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا تكلم بالباقي
وفي الحقيقة لا يظهر الخلاف في المسائل اه فقد علمت انه لا ثمرة لما ذكروه
من الخلاف وفي شرح الكنز للزيلعي بعد ما نقل الاختلاف المذكور قال وهذا
مشكل فان الاستثناء جائز في الطلاق والعتاق ولو كان اخراجا لما صح
لانهما لا يحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر ثمرة الاختلاف فيما
اذا قال لفلان علي الف درهم الا مائة أو خمسين فعندنا يلزمه تسعمائة
وعنده يلزمه تسعمائة وخمسون اه وصحح في النهاية انه يلزمه عندنا
تسعمائة وخمسون لان الشك دخل في الاستثناء اه فلا ثمرة له على الاصح
وذكر في الخانية انه يلزمه تسعمائة في رواية ابي حفص وهو الصحيح اه
لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وهذا الاجماع منهم على ان الاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى
منه ولان لا اله الا الله للتوحيد وهو الاقرار بوجود الباري ووحدته
ومعناه النفي والاثبات اي نفي الالوهية عن غير الله تعالى واثبات

الالوهية له تعالى ومعناه لا اله الا الله فانه اله فلو كان الاستثناء
تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فلا يكون للتوحيد واللازم
باطل لكونه خلاف الاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان معناه حينئذ
غير الله ليس باله وهو نفي الالوهية من غير الله تعالى فحسب من غير
اثبات الالوهية له قصدا ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الاولى يكون لا في الاخبار
ووجه التمسك ان الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق
بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله فلم يصح سقوط الحكم بطريق
المعارضة في الاخبار لانه تناقض وانما يصح في الايجاب لانه عمل في
الحال والمنع بالمعارضة كذلك فيعمل به وفي التقرير واستحالة التناقض
واستحالة لزوم الكذب في كلام الله تعالى عقلية ولكن سماه فخر الاسلام
استدلالا بالنص لان منشأه منه اه وقد قدمنا عن التحرير ان هذا الاستدلال
في غير محل النزاع وان ما فهموه ونسبوه للشافعي لم يقل به عاقل فضلا عن
الشافعي ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا
اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام
عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض ما حكم الجملة بعد ثبوت الكلام
لانه

لانه بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل
كالتخصيص كذا في التقرير فظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما
بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه واختار
ما ذكره فخر الاسلام فيقول انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحسب وضعه
وحقيقته واثبات ونفي باشارته ولا شك ان الثابت بالاشارة
ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقد حصل الجواب عن
استدلالهم باجماع اهل اللغة ولم يجب عن كلمة التوحيد واجاب عنها
في التوضيح بقوله واما كلمة التوحيد فلان معظم الكفار كانوا اشركوا او
في عقولهم وجود

وجود الاله ثابت فسبق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على المذهب
الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده
تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله
تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة ~~لانه لما ذكر الاله ثم~~ خرج الى ان حكم
المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على المذهب
الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب
وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا
في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لان تقديره
على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس
له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى
منطوقا ومفهوما بل ضرورة لا بالعبارة عندنا وفي التلويح فان قيل
لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي
انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي
انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور
يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو
خلاف الاجماع قال في المصباح الدهري بفتح الدال منسوب الى الدهر وهو الذي
يقول

اه وحاصله انه وجوده تعالى من كلمة التوحيد اما بالاشارة او بالضرورة صح

يقول بعدم الدهر ولا يؤمن بالبعث واما الرجل المسن اذا نسب الى الدهر
يقال دهري بالضم على غير قياس انه اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو
اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة
في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلاة الا بطهور وعن
الثاني بانه يبنى الكلام على الاعم الاغلب ويحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه
السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث اه وفي
التحرير فطائفة من الحنفية لا حكم فيما بعد الا بل مسكوت فلا اله الا الله توحيد باعتبار
نفي الالوهية عن غيره تعالى مع حكمهم بثبوتها علما اذ لم يشكوا فيه لا نطقا
فلا يكون اياه من الدهري والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية فيه بالنقيض
وهو الاوجه لنقل الاستثناء من النفي اثبات عن ائمة اللغة ولا يعارضه نقل
تكلم بالباقي بعد الثنيا الا لو نقل بقيد فقط اذ لا يجب في الحمل كون الموضوع
لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما فيصدق تكلم بالباقي بعد الثنيا
باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفي واثبات باعتبار الاجزاء نحو
لا صلاة الا بطهور يفيد ثبوتها معه في الجملة وغايته تكلم بعام مخصوص
ونحو ليس زيد الا عالما يعرف جوابه من حصر اقسام الحصر غير ان قول
الطائفة الثانية ما بعد الا اشارة وهو منطوق غير مقصود بالسوق على

ما مر وقول الهداية فيما انت الا حر يعتق لان الاستثناء من النفي اثبات
على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ظاهر في العبارة والاوجه انه منطوق
اشارة تارة وعبارة اخرى بان يقصد لما ذكرنا ولان النفي عما بعد الا يفهم
من اللفظ والاتفاق ان الا للمخالفة ما بعدها لما قبلها او صفا لا يفيد لصدق المخالفة
والاتفاق ان الا للمخالفة ما بعدها لما قبلها وصفا بعدم الحكم عليه بحكم الصدر
فلا يستلزم الحكم بنقيضه الا فهما كما سمعت ثم قد يقصد ان كلمة التوحيد
وجاء القوم الا زيدا فعبارة او غير الثاني كعلى عشرة الا ثلاثة لغرض انه
الغرض الاثبات فاشارة اه وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء
نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة فاما قدمنا انه حقيقة في
المتصل مجاز في المنقطع ان اريد به صيغ الاستثناء وان اريد لفظه فحقيقة
فيهما وفي التحرير قيل مشترك فيهما لفظي وقيل متواطئ وعلى انه
مشترك او مجاز في المنقطع لا يمكن ان يعرف لهما لان مفهوميهما حينئذ
حقيقتان مختلفتان فيحد كل بخصوصيته ~~مختلفتان فيحد كل بخصوصيته~~
وفي التحرير حده على القول بالاشتراك اللفظي المذكور بعد الا واخواتها
مخرجا او غير مخرج والاكثر انه مجاز في المنقطع وحده والاشتراك المعنوي
ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او باحدى اخواتها اه وفي الاخير
نظر

نظر لانه يقتضي ان ما دل بالا واخواتها اخيرا نه وليس كذلك لان الا
هي نفس ما دل ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر اي صدر
الكلام لان الصدر لم يتناوله فجعل كمبتدا اي بمنزلة مبتدا حكم
يعمل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة وفي التوضيح الاستثناء
المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج
هو المنع عن الدخول والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها
غير مخرج بالمعنى المذكور بقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا
يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن
عين ذلك الحكم ونظائره كثيرة في القران منها قوله تعالى وان تجمعوا بين
الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف اي الجمع بين الاختين
قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام
وهو الحرمة لكن اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور وكذلك في قوله الا
الذين تابوا حكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين
تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يسمى فاسقا
بعد التوبة فهذا حكم اخر اه قال الله تعالى افرايتم ما كنتم تعبدون
انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين

فانى اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لانه ضر العدو وان كان واحدا
اكثر وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى
فقال جميع من عبدتم عدو لى الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله
تعالى فاعلمهم انه قد تبرا مما يعبدون الا الله فانه لم يتبرا عن عبادته
وهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا كذا فى التقرير واتفقوا
ان استثناء القيمى من المثلى منقطع فيلزمه نحو له على الف
درهم الا ثوبا يلزمه الالف كلها واختلفوا فى استثناء مثلى من مثلى اخر
فعندهما صحيح والمخرج قدر قيمته وعند محمد ليس بصحيح والاستثناء
متى تعقب كلمات اى اذا ورد الاستثناء عقب جمل معطوفة بعضها
على بعض بالواو فلا خلاف فى جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة
وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق ينصرف الى الجميع اى انه ظاهر فى
العود الى الجميع فاذا قال لزيد على الف درهم ولبكر كذلك ولخالد
كذلك الا ثلثمائة لزم كل واحد سبعمائة عنده كالشرط فانه بعد
الجمل ينصرف الى الكل اتفاقا وقد قدمنا ضابطه عندنا فى بحث العطف
عند الشافعى لان العطف يصير المتعدد كالمفرد ولانه لو قال والله
لا اكلت ولا شربت ان شاء الله تعلق بهما وعندنا ينصرف الاستثناء
الى

الى ما يليه اى الى الاخير لقربه واتصاله به وانقطاعه عما هو سواه
ولان توقف صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على
انه لا شركة فى عطف الجمل فى الحكم ففى الاستثناء اولى وقولهم يصير كالمفرد
انما هو فى المفردات وما قيل هى مثلها اذ الاستثناء فيها من التعلقات او المسند
اليه اجيب بانه اذا اتحدت جهة النسبة فيها وهو الدليل واما ان شاء
الله فمن باب الشرط فالحق به فقياس فى اللغة ولو سلم صحته
فالفرق ان الشرط مقدر تقديره ولو سلم عدم لزومه فلقرينة الاتصال
وهو الحلف على الكل مالو صالح للكل فالقصر على الاخير تحكم قلنا ارادتها
اتفاقا والتردد فيما قبلها والصلاحية لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر
فى الاستغراق قالوا ولو قال على خمسة وخمسة الا ستة فانه راجع الى الكل قلنا
انه من قبيل المفرد وهو ان استثناء المستغرق باطل كذا فى التحرير بخلاف
الشرط فانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل
الحكم وهذا صريح فى الفرق بين الاستثناء والشرط فالاول مغير والثانى
مبدل وهو اختيار شمس الائمة كذا فى التقرير مع انه قدم انهما من
بيان التغيير وبه جزم فى التوضيح وعلى ما ذكره هنا فالشرط كالنسخ بيان
تبديل فالتحقيق ما قدمناه عن التحرير انه كلا منهما مغير لكن الاستثناء

اقوى تغييرا لان للاعدام فجعلوه منصرفا الى الاخير تقليلا للابطال ثم اعلم
ان اباحنيفة مشى على الاصل في ابطال الصك كله بان شاء الله لانه من
قبيل الشرط المتعقب جملا لانه يكتب للاستيثاق فلو انصرف الى الكل
كان مبطلا له وهو ضد ما قصدوه فانصرف الى ما يليه ولذا كان قولهما
استحسانا راجحا على قوله كذا في فتح القدير وفي التحرير بنى على الخلاف
وجوب رد شهادة المحدود في قذف عند الحنفية لقصر الا الذين
تابوا على ما يليه واولئك هم الفاسقون خلافا للشافعي رحمه الله اليه
مع لا تقبلوا ولولا منع الدليل من تعلقه بالاول فاجلدوهم تعلق به
ثم قيل الاستثناء منقطع لان الفاسقين لم يتناول التائبين والاوجه
متصل اه وتوضيحه في التلويح أو بيان ضرورة يعني القسم الرابع
من البيان قدمه على بيان التبديل واخره في التوضيح عنه لانه ضروري
وقد مر انه من اضافة الشيء الى سببه وهو نوع بيان يقع بما
لم يوضع له اي للبيان وهو السكوت اذ الموضوع للبيان هو النطق
والسكوت ضده وفي التحرير الدلالة لفظية وغير لفظية وهي الضرورية
اربعة اقسام كلها دلالة سكوت ملحق باللفظية وهو اما ان يكون
في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق قصدا

قال في التحرير الاول ما يلزم منطوقا كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه
الثلث فانه صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث
على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر الكلام لا بمحض السكوت
عن نصيب الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب
الاب ومن هذا النوع لو قال دفعت مضاربة على ان لك نصف الربح
يفيد ان الباقي للمالك وكذا في قلبه استحسانا أو يثبت بدلالة حال المتكلم
اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة
كذا في التلويح وفي التقرير اي بدلالة حال الساكت المشاهد ولما كان سكوته
بيانا سمي نوعه متكلما كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول
او فعل عن التغيير اي عن الانكار فانه دال على الاباحة اذ لا يجوز
ان يقرهم على حرام ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن تقوم منافع
ولد المغرور يفيد عدم تقوم المنافع ومنه سكوت البكر البالغة جعل
بيانا للرضا لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار
الرغبة في الرجال وينبغي ان تكون مسائل السكوت التي وصلت الى
قريب الثلاثين المذكورة في كتاب النكاح كلها من هذا النوع وفي البديع
اذا سكت عليه السلام عن فعل بحضرته او في عصره مع القدرة والعلم

فان كان معتقد الكافر كالاختلاف الى الكنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا
وان سبق تحريم فسكوته وتقريره نسخ والا فدليل على الجواز اه
ومن هذا النوع دعواه الكبر ولد من ثلاثة بطون امته فانه نفي لغيره ولا
يلزم ثبوته لمقارنة النفي الاعتراف بالامومة كذا في التحرير او
يثبت ضرورة دفع الغرر عن الناس كسكوت المولى حين راى
عبده يبيع ويشترى عن النهي فانه يكون اذنا له في التجارة دفعا للغرر
عمن يعامل العبد فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات
بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف
والعادة من ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر
ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال
المتكلم كذا في التلويح والمراد بالبيع بيع ملك غير المولى واما بيع ملك
المولى فلا يجعل سكوته اذنا لما فيه من الضرر المتحقق في الحال وهو
ازالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس في ثبوت الاذن في الشراء
ضرر فتحقق في الحال على المولى لانه قد يلحقه الدين وقد لا يلحقه كذا
في التقرير وهذا قول قاضيخان واما صاحب الهداية فاختار ان سكوته
عند بيعه اذن سواء كان المتاع مملوكا للمولى او لغيره باذنه او بغير اذنه
بيعا

٢٥٠

بيعا صحيحا او فاسدا فلذا اطلق الاصوليون ثم اعلم انه انما يكون ذلك
اذنا فيما بعد ذلك التصرف لا في حقه كما علم في كتاب المأذون ومن هذا
النوع سكوت الشفيع جعل ابطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشترى او
يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم فان المعطوف
بيان للمعطوف عليه بان حذف تمييز المعطوف عليه فيما فيه تعارف كمائة
ودرهم او دينار او قفيز بخلاف وعبد وثوب فانه لا يكون بيانا
للمائة وكذا مائة وثوبان بخلاف ما لو قال له على مائة وثلاثة
اثواب حيث تكون الاثواب تفسير للمائة والمرجع العرف او بيان
تبديل وهو النسخ وقد اختلفوا فيه لغة فقيل النسخ التبديل وهو
الازالة وهو ان يزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الظل وقيل
معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان او من حالة الى حالة مع بقائه
في نفسه ومنه نسخت الكتاب ثم قيل انه مشترك وقيل حقيقة في الازالة
فقط وقيل عكسه والاول اولى كذا في التقرير وفي التحرير وتمثيل
النقل بنسخت ما في الكتاب تساهل واما في الاصطلاح فهو اى
النسخ بيان لمدة الحكم المطلق اى لانتهائها بالنسبة الى الشارع
والمراد بالحكم هو الحاصل المتعلق بالمكلف تعلق التخيير بعد ما لم يتعلق
لا الحكم او تعلقه القديمان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم

واحترز بالمطلق عن حكم مقيد بتابيت او تاقيت فانه لا
يصح نسخه قبله كذا في التقرير الذي كان معلوما عند الله اي ينتهي
في وقت كذا الا انه مطلق اي لم يبين تاقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره
البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشيء يوهم بقاءه على التابيد
بيانا محضا خالصا في حق صاحب الشرع وهذا يشير الى ان النسخ
له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل والرفع
بالنسبة الينا ثم اعلم ان النسخ له تعريف باعتبار المصدر من المبني
للفاعل وهو الناسخية وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل
شرعي مقتضيا خلاف حكم المتقدم وله تعريف باعتبار الناسخ وهو
الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه
لكان ثابتا مع تراخيه وله تعريف باعتبار فعل الشارع وهو رفع حكم
شرعي بدليل شرعي متأخر كذا في التلويح وعرفه في التحرير برفع تعلق
حكم شرعي بمستقل شرعي بالذات فاندفع ان الحكم قديم لا يرتفع وبمستقل
رفع الغاية بخلاف الاستثناء ولانه يفيد عدم التعلق وشرعي لنفي
الارتفاع بالموت وبالذات للنوم لان حديث رفع القلم ليس بناسخ
ثم قال وذكرهم الانتهاء دون الرفع وان كان لظهور فساده اذ لا يرتفع
القديم لم يفد لانه لازم للانتهاء وان كان لاتفاق اختيارهم عبارة

اخرى

اخرى فلا بأس اه والحاصل ان عدولهم عن تعريفه بالرفع المذكور
لا وجه له من جهة المعنى بالنص وهو الدليل على حرمة الجمع بين
الاختين فهو ناسخ لشريعة يعقوب عليه السلام خلافا لليهود
لعنهم الله لا حاجة الى ذكر خلاف الكفار في الكتب الاسلامية ولا
الى ذكر دليلهم والرد عليهم فان جواز النسخ معلوم من الدين بالضرورة
ولذا قال في التنقيح وقد انكره بعض المسلمين وهذا لا يتصور من مسلم
اه وفي التحرير اجمع اهل الشرائع على جوازه ووقوعه ومحله حكم يحتمل
الوجود والعدم بان يوجد حينا وينتفي اخرى في نفسه فخرج ما كان
واجبا كذات الباري تعالى وصفاته الذاتية والفعلية واسمائه فانها
قديمة ابدية سرمدية لا يحتمل شيء منها العدم فلا تكون محلا للنسخ
وخرج ما كان ممتنعا كشريك الباري فانه لا يحتمل الوجود اصلا فلا يكون
محلا له وفي التحرير الحنفية والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم لا يقبل حسنه
وقبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه
وهي فرع التحسين والتقبيح اه وفي التلويح محله حكم شرعي فرعي
لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار
عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه
الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال

وذلك حرام اه ولذا قال في التحرير الجمهور لا يجري النسخ في الاخبار
لانه الكذب وقيل نعم في المستقبل يمحو الله ما يشاء ويثبت ان لك ان
لا تجوع فيها ولا تعرى وعلى قولهم اسقاط شرعي من التعريف والجواب
عن الاية الاولى ان معناها ينسخ بما يستصوبه او من ديوان الحفظة
وغيره وعن الثاني ولا تعرى من القيد والاطلاق لا النسخ اه لم يلتحق
به ما ينافي النسخ من توقيت قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم
مثال من النصوص فلا يكون في ذكر الخلاف فيه فائدة وقيل مثاله
قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا في داركم
ثلاثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام وكلامنا
فيها لا ان يقول المقصود بايراد المثال سواء كان في الخبر او غيره كما مر
وفيه نظر لان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه في سنبله
فكان من الاحكام واورد ايضا قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فان كلا منهما
موقت واجيب بان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض
وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وليست بموقتة وردبانها
موقتة باكثر مدة الحيض وبطلوع الفجر كذا في التحرير او تابيد
وهو دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله
الى

الى يوم القيامة تأبيدا لا تأقيتا واطلاق التابيد على المكث الطويل
مجاز لابد له من قرينة والحقيقة استمرار جميع الازمنة وبعد الدلالة
على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء
وهو على الله محال هذا اذا كان التابيد قيد الحكم كالوجوب مثلا اما اذا
كان قيد الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا
يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد
وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض
قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما
لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان
كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد
فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قولهم صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر
من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار
الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وبذلك
كما تقول صم كل رمضان فان جميع رمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا
مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من رمضانات
وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد
يتقيد الاول بالابد دون الثاني كذا في التلويح وتعقبه في التحرير بقوله

واختلف فى ذى مجرد تابيد قيد الحكم او توقيت قبل مضيه كحرمة عام امعه
انشاء فالجمهور ومنهم طائفة من الحنفية يجوز وطائفة كالقاضى ابى زيد وابى
منصور وفخر الاسلام والسرخسى يمتنع للزوم الكذب وهو المانع فى المتنفف
من نحو مستمر والحق ان لزوم الكذب فى الاخبار كقوله الجهاد ماض الى يوم القيامة
فاذ اتفق عليه الحنفية والخلاف فى غيره والوجه الجواز كصم غدا ثم نسخ قبله
وما قيل لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف رجوع
عما قرر فى محل النزاع ومن انه على جعله قيد الحكم اه باختصار ثبت
نصا كما قدمناه او دلالة كالشرايع التى قبض عليها النبى صلى الله عليه
وسلم فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين وشرطه اى جواز النسخ
التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل فانه ليس بشرط
عند الجمهور والمراد من التمكن ان يمضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان
يسع الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة وبعض الحنابلة والكرخى والصيرفى
فعندهم لابد من التمكن منهما واتفقوا على جواز النسخ بعد التمكن بمضى
ما يسع من الوقت المعين له شرعا الا عن الكرخى لنا لا مانع عقلى ولا شرعى
فجاز ونسخ الخمسين فى الاسراء وقولهم لا فائدة منتف بان الابتلاء
للعزم ووجوب الاعتقاد واستدل بقصة ابراهيم عليه السلام امر ثم ترك
فلو كان بلا نسخ عصى واجيب بمنع وجوب الذبح بل رؤيا فطنه ولا تؤمر

بدفعه الاقدام على ما يحرم لولاه على اصلهم تورط فى الجهل فيمتنع لما ان
ان حكمه اى النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا
لان الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما فى المتشابه
والاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ثم اعلم ان نسخ الخمسين ليلة الاسراء
مشكل لان النسخ لا يتصور قبل البلاغ ولم يبلغ امته واجاب عنه القسطلانى
فى المواهب بانه نسخ بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم لانه كلف بذلك
قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه وقبل ان يفعله وليس نسخا فى حق امته اه
واجاب عنه فى التقرير بان النبى عليه السلام اصل هذه الامة وكان مبتلى
بالاعتقاد والقبول فى حقه وفى حق امته ويجوز ان يبتلى بامته لوفور
شفقته كما ابتلى بنفسه اه وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان
المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء وتقدم جوابه والقياس
لا يصلح ناسخا لان شرط التعدى الى فرع لا نص فيه لاتفاق الصحابة على
ترك الرأى بالنص ولو احادا كذا فى التقرير وتعقبهم فى التحرير بانه لا يخفى
ان القياس ليس من الرأى الذى لا دخل له فى الانتهاء اه ولو قال المصنف
لا يصلح ناسخا ولا منسوخا لكان اولى لان المختار عند العامة ان لا يكون
منسوخا ايضا لان ناسخه قطعيا كان او ظنيا راجح عليه والا لما صح ناسخا
فحينئذ زال شرط العمل بالقياس واذا زال شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ

كذا في التقرير ثم اعلم انه قيد في التقرير عدم كونه ناسخا بما اذا كان مظنونا
اما لو كان المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا اه
ورده في التحرير بانه لاقطع عن قياس ولو قطع بعلته ووجودها في الفرع لجواز
شرطية الاصل او مانعية الفرع اه وهو الحق واطلق في عدم كونه ناسخا فشمل
نسخه قياسا اخر وتمامه في التحرير وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح
ناسخا والظرف متعلق بالمسئلتين وانما لم يصلح للنسخ لانه ان كان في
حياة النبي عليه السلام فهو من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان
كان بعده فلا نسخ حينئذ واورد عليه قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم
بالاجماع في زمن الصديق رضي الله عنه واجيب بانه لسقوط سببه لا لورود
دليل شرعي على ارتفاعه او من انتهاء الحكم لانتهاء علته المعلومة وليس نسخا
وتعقبه في العناية بان الحكم في البقاء لا يحتاج الى علة كالرمل والاضطباع
فانتفاؤها لا يستلزم انتهاءه اه وتمام ابحاثه في فتح القدير وقيل بعدم
كونه ناسخا لما ذكره فخر الاسلام من باب الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف
الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع
لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه
لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه
بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطأ مع
لزوم

لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد كذا في التلويح وفي التحرير
وثمرته فيما اذا اجمع على قولين جاز بعده على احدهما فاذا وقع ارتفع جواز
الاخذ بالآخر فالمجيز نسخ والجمهور لا المنع الاجماع على احدهما لانه مختلف
ولو سلم فمشروط بعدم قاطع يمنعه والاجماع على احدهما مانع وقول فخر
الاسلام لا يتأتى الا على القول بجواز الاجماع لا عن مستند ليس بالسديد
والا فالناسخية والمنسوخية له اولا ويستلزم خطأ الاجماع المنسوخ
تأمل الى اخره وانما يجوز نسخ الكتاب بالسنة متفقا وهو نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا وهو نسخ الكتاب بالسنة وعكسه
اما نسخ الكتاب بالكتاب فكآية عدة الحول بالاشهر والمسالمة بالقتال
واما نسخ السنة بالسنة فالمراد نسخ الخبر المتواتر بمثله والاحاد بمثله نحو
كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوا
فوق ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا لكم ونسخ الآحاد بالمتواتر اولى بالجواز
اما قلبه فمنعه الجمهور لانه لا يقاومه فلا يبطله قالوا وقع اذ ثبت التوجه
الى البيت بعد القطع بخبر الآتي لاهل قبا ولم ينكره عليه السلام وبانه
كان يبعث الاحاد للتبليغ مطلقا ونسخ قل لا اجد فيما اوحي الي الاية
بتحريم كل ذي ناب اجيب بجواز اقتران خبر الواحد بما يفيد القطع بعد
ثبوته اي السالف نسخ قطعي ولا يعرف ولا اجد الآن تحريما فالثابت اباحة

اصلية ورفعها ليس نسخا واما نسخ السنة بالقرآن فلانه لا مانع ووقع
فان التوجه الى القدس ليس فى القران ونسخ به كذا فى التحرير ورده
النووى فى شرح مسلم بانه فى القرآن وما جعلنا القبلة التى كنت عليها
الآية وذكر فى التحرير مثالا اخر له وهو حرمة المباشرة واما قلبه فلما
تقدم ووقوعه لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين
والاعتراض متنهض على الوقوع بانه احاد فلو صح نسخ به القران
الا ان يدعى فيه الشهرة فيجوز على اصل الحنفية لان ابا زيد قال
لم يوجد وعلى كل تقدير يسلم الاول كذا فى التحرير وفى نسخ السنة
بالقرآن المنع اصح قوليه وفى قلبه قولا واحدا اما الاول فلانه يوجب
التنفير عنه عليه السلام قلنا اذا آمنا بانه مبلغ لم يلزم واما الثانى
فلقوله تعالى ما ننسخ الآية والسنة ليست خيرا منه وقوله او مثلها
ونأت يفيد انه هو تعالى قلنا المراد بخير من حكمها وعدم تفاضله
بالخيرية اى البلاغة ممنوع والحكم الثابت بالسنة جاز كونه اصلح
للمكلف وهو من عنده تعالى والسنة مبلغة ووحى غير متلو باطن
وليس من عند نفسه كذا فى التحرير ثم اعلم انه يجوز النسخ بالاثقل
عند الجمهور ونفاه شذوذ لنا ان اعتبرت المصالح وجوبا او تفضلا
فلعلها فى الاثقل ويلزم نفى ابتداء التكليف به ووقع النسخ بالاثقل وهو
تعيين

تعيين الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية ورجم الزوانى او جلدهن
بعد الحبس فى البيوت قالوا يريد الله ان يخفف عنكم اجيب بانه سياقها
فى المآل وفيه يكون بالاثقل فى الحال ولو سلم كان مخصوصا بالوقوع
قالوا اما ننسخ الآية اجيب بخيرية الاثقل عاقبة او ما تقدم كذا
فى التحرير والمنسوخ من الكتاب التلاوة والحكم فيرتفعان بدليل
شرعى وقد يرتفعان بغيره فلا يكون نسخا قالوا وقد يرتفعان اما
بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان
للقرآن فى زمن النبى عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون كذا فى التنقيح وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب
ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك
العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح
وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره كذا فى التلويح وانما
قيدناه بمنسوخ الكتاب لان الحديث ليس من الوحى المتلو حتى يكون
منسوخ التلاوة فلا يجرى النسخ فيه الا فى الحكم والمراد بالحكم هنا ما
يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا فى التلويح والحكم دون التلاوة والتلاوة
دون الحكم ومنعه البعض لان النص حكمه والحكم بالنص فلا انفكاك

بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته
وكوصية الوالدين وسورة الكافرون ونسخ قراءة ابن مسعود مع
بقاء حكمه ولان حكمه على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر يتعلق
بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان
ينسخ احدهما دون الاخر كذا في التوضيح ولم يمثل بما عن عمر رضي الله
عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من
الله وبقي حكمه وهو الرجم لما في التحرير من انه استبعد من طلاوة
القران ثم اعلم انه يجوز النسخ بلا بدل على ما هو الحق وتمامه في التحرير
ونسخ وصف في الحكم بيان للنوع الرابع فان الثلاثة لنسخ الاصل
وهذا لنسخ الوصف مع بقاء الاصل وذلك مثل زيادة النص
فانه نسخ عندنا لان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة
بعد ما كان الواجب واحدا او اثنين فيرفع حرمة الترك واما بايجاب
شيء زائد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط والكل حكم شرعي
مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه لان الاطلاق
معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان
لم يشتمل الاطلاق على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على المقيد
ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء
حكم

حكم وتعقبهم في التلويح بانهم ان ارادوا ان المقيد يستلزم عدم الجواز
بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان ارادوا
بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا اه وعند الشافعي تخصيص
لو قال وليست بنسخ عنده لكان اولى لانه لا يقول بانها تخصيص الا لو
كان النص عاما واما مثل زيادة النفي على الجلد والنفي وانما لم يقل فيه
بانه نسخ لان اشتراط النفي تقرير للجلد لا تبديل حتى ابينا زيادة النفي

ثم فلا تكون تخصيصا لان قوله فاجلدوا لا يتناول الجلد صح

حدا على الجلد الثابت بالكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين
والظهار بالقياس على كفارة القتل وكذا منعنا زيادة الطهارة في
آية الطواف شرطا لصحته لانها ترفع حرمة الزيادة في الحد والاجزاء
بلا ايمان الرقبة والاجزاء بلا طهارة وهو حكم شرعي لانه مقتضى اطلاق
النص فهو بدليل شرعي رفع القطعي بالظني لا يجوز ولا يرد القول
بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد لانا لم نردها على وجه يلزم
منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل
حتى يلزم النسخ وانما قلنا بانه يأثم تاركهما مع الصحة فلم يلزم
النسخ ولا يمكن مثله في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين

في الوضوء لانه لا واجب فيه لانحطاط مرتبته كذا في التوضيح والحق
ان ثبوت الحكم بقدر دليله وان دليلهما من قبيل ظنيهما كما اوضحناه
في بحث الخاص ولا يرد علينا لزوم ما منعناه في التوضي بالنبيذ عند
عدم الماء زيادة على اية الوضوء لانه من الماء فلا زيادة وتمامه
في التقرير قيدنا بالزيادة لان نقص جزء او شرط نسخ اتفاقا كذا
في التحرير يعرف الناسخ بنصه عليه السلام وضبط تأخره ومنه كنت
نهيتكم والاجماع على انه ناسخ واما بقول الصحابي هذا ناسخ فموجب
عند الحنفية لا الشافعية وفي تعارض متواترين فقال الصحابي
هذا ناسخ الى اخره   فصل افعال النبي صلى الله عليه وسلم
الافعال على نوعين ما ليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض افعال
النائم والساهي فلا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده
كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن اما مباح ومستحب
وواجب وفرض والقبيح الى محظور والمكروه وهذه الاقسام سوى
القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين الانبياء وغيرهم واما
القبيح فانما يصح وقوعه من غير الانبياء فاما الانبياء عليهم السلام
فيعصمون عن الكباير عند عامة المسلمين وعن الصغائر عندنا
ولم

تنبيه لم يتكلم المؤلف على ما يعرف به الناسخ قال في التحرير رحمه

تقر

تقر

ولم يعصموا عن الزلات كذا في التقرير سوى الزلة وهي فعل من
الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى
بها كذا في التوضيح وهو رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء
هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى
الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولان ترك
الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير كذا في التلويح وفي التحرير
العصمة عدم قدرة المعصية او خلق مانع غير ملجئ ومدركها السمع وعند
المعتزلة العقل ايضا والحق انه لا يمتنع قبل البعثة كبيرة ولو كفر عقلا
خلافا لهم ومنعت الشيعة الصغيرة ايضا واما الواقع فالمتوارث
انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين ولا من نشأ فحاشا سفيها
وبعد البعثة الاتفاق على عصمته عن تعمد ما يخل بما يرجع الى التبليغ
وكذا غلطا عند الجمهور واما غيره من الكبائر والصغائر الخسية فالاجماع
على عصمتهم عن تعمدها وتجويزها غلطا وبتاويل خطأ وجاز تعمد
غيرها بلا اصرار عند اكثر الشافعية والمعتزلة ومنعه الحنفية وجوزوا
الزلة فيهما بان يكون القصد الى مباح فيلزم معصية كوكز موسى عليه السلام
وتقترن بالتنبيه ولانه شبه عمد فلم يسموه خطأ ولو اطلقوه لم يمتنع

تقر

تقر

قوله عقلا (فيه [illegible] الا انه سمعا) لا عقلا [illegible] انه عقلا لا ينافيه اهـ [illegible]

وكان انسب من الاسم المستكره اه وقد يقال انما اختار والفظ الزلة اتباعا
للقران قال تعالى فازلهما الشيطان قال الكواشى اى دعاهما الى الزلة فحينئذ
ليس الاسم مستكرها اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض يعنى ان فعله
بالنسبة الينا يتصف بذلك بان نجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا او فرضا والا
فالثابت لا يقرر على الخطأ كذا فى التلويح وقد تبع المصنف فخر الاسلام فى
ذكر الواجب فى افعاله وسائر الاصوليين اسقطوه منها وقد علمت وجه
الادخال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة نقتدى
به فى ايقاعه على تلك الجهة اى الصفة من وجوب ونحوه ولا فرق بين
ان يكون فى العبادات او فى المعاملات وهو قول الجمهور ومنهم الجصاص
لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله احتجاجا واقتداء
كتقبيل الحجر فقال عمر رضى الله عنه لولا انى رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقبلك ما قبلتك ولم ينكر عليه وتقبيل الزوجة صائما وكثير تف
وايضا لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة والتأسى فعل مثله
على وجهه لاجله واما قوله تعالى زوجناكها لئلا يكون فنفى الحرج
لفعله تعالى لا لفعله عليه السلام كذا فى التحرير وما لم يعلم على اى
جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة وبه قال
الجصاص

الجصاص وفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضى ابو زيد لان المتيقن فينتفى
الزائد لنفى الدليل وقيده فى التحرير بقيدين الاول ان لا يظهر القربة فحينئذ
يكون للندب الثانى انه لا يترك مرة على اصولهم فحينئذ يكون للوجوب
والحاصل ان عند عدم ظهور القربة المتيقن الاباحة وعند ظهورها
وجه دليل الزيادة والندب متيقن فينتفى الزائد وعدم الترك مرة
دليل وحامل الوجوب اه وقد منا تحرير النزاع فى مسئلة فعليه عليه السلام
فى بحث الامر فلا نعيده والوحى نوعان بيان لكونه صلى الله عليه
وسلم كان معتمدا فى اظهار الاحكام على الوحى قال فخر الاسلام ولولا
جهل بعض الناس والطعن بالباطل فى هذا الباب لكان الاولى منا الكف
عن تقسيمه فانه هو المنفرد بالكمال الذى لا يحيط به الا الله تعالى اه والوحى
اصله الاعلام بسرعة وكلما دللت به من كلام او كتابة او اشارة او كناية
فهو وحى والالهام واوحى ووحى لغتان والاولى افصح وبها ورد القران ومن الوحى الرؤيا صح
وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه اى الموحى واما بحسب اصطلاح المشرعة
فهو كلام الله المنزل على نبى من انبيائه كذا ذكر الكرمانى ظاهر وباطن
واطلاق الوحى عليهما يكون بالاشتراك اللفظى او التشابه كذا فى
التقرير فالظاهر ثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك بفتح اللام

واحد الملائكة نظرا الى الاصل الذى هو ملاك مفعل من الالوكة بمعنى
الرسالة وهى اجسام علوية نورانية متشكلة بما شاؤا من الاشكال كذا
ذكره الكرمانى فوقع فى سمعه اى سمع النبى عليه السلام بعد علمه عليه السلام
بالمبلغ بكسر اللام معنى الملك بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين
بانه ملك كما ظهرت لنا الآيات القاطعة على وجود الصانع وهو الذى
انزل عليه بلسان الروح الامين وهو سيدنا جبريل عليه السلام المراد
من قوله تعالى انه لقول رسول كريم ومن قوله قل نزله روح القدس
ومن قوله نزل به الروح الامين على قلبك قال فى التوضيح والقرآن
من هذا القبيل اه او عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما
قال صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث فى روعى اى اوقع فى قلبى
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها او تبدى بقلبه اى ظهر من الحق
لاشبهة من الله تعالى بامر ارادة الله تعالى بنور من عنده
كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقد قيل فى تعريف
الالهام تحريك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر فى حجة
ودليل وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون
حجة على غيره كذا فى التوضيح وعرفه فى التحرير بانه القاء معنى فى القلب
بلا

بلا واسطة عبارة الملك واشارته مقرون بخلق علم ضرورى انه منه
تعالى جعل وحيا ظاهرا اذ فى الملك لا بد من خلق الضرورى انه هو
ولذا كان حجة قطعية عليه وعلى غيره بخلاف الالهام غيره ففيه اقوال
ثالثها المختار انه لا حجة عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبته اليه
تعالى والباطن من الوحى بما ينال بالاجتهاد بالتامل فى الاحكام المنصوصة
فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه وانما حظه الظاهر لا غير وانما الرأى وهو
المحتمل للخطأ يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى
وعند البعض له العمل بهما وعندنا على المختار هو مأمور بانتظار
الوحى فيما لم يوح اليه ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لوجوب
الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ولوقوعه
من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام ولا قائل بالفرق
ولوقوعه منه فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم ولانه عليه السلام
عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العمل فى صورة الفرع الذى
توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد ولانه عليه السلام شاور اصحابه
فى كثير من الامور كذا فى التلويح ثم مدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول
الوحى باقيا

الوحي باقيا الان يخاف فوت الغرض او فوت حكم الحادثة عن
القرار على الخطأ جواب عما قيل الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يصلح لنصب
الشرع فرده بانه معصوم عن القرار على الخطأ فكان اجتهاده ورأيه
صوابا بلا شبهة ولكن مع ذلك الوحي الظاهر لانه أعلى ولانه لا يحتمل
الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء بخلاف ما يكون من
غيره من البيان بالرأي اى بخلاف اجتهاد غير النبي صلى الله عليه وسلم
فانه يجوز ان يقر على الخطأ لعدم عصمة المجتهد فجاز لمجتهد آخر مخالفته
وفي التحرير الاجتهاد في حقه عليه السلام يخص القياس بخلاف غيره
ففي دلالات الالفاظ ايضا والبحث من مخصص العام والمراد من
المشترك وباقيها والترجيح عند التعارض بعدم علم المتأخر اهـ
وهذا اى اجتهاده عليه السلام كالالهام فانه حجة قاطعة في حقه
اى في حق النبي صلى الله عليه وسلم حتى لم تجز مخالفته وان لم يكن بحق
غيره لهذه المثابة وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا اقصه الله ورسوله
علينا من غير انكار على انه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى ثم اورثنا الكتاب الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به
فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ولقوله لو كان
موسى

موسى حيا لما وسعه الا اتباعي لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف
شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار وفي التحرير ان الحنفية قيدوه
بما اذا اقص الله او رسوله ولم ينكره فجعل قولا ثالثا والحق انه وصل بيان
طريق ثبوت اذ لا يستفاد عنهم احادا ولم يعلم متواترا الهم ينسخ و
لابد من ثبوته فكان بذلك اهـ وفي التحرير يجوز ان يتعبد الله نبيه
بشريعة من قبله ويأمرها باتباعها ويجوز ان ينهاه عن ذلك لجواز
الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها لا يقال لا فائدة في الاتفاق
لبعثته لان شريعته حينئذ معلومة من غيره لانا نقول انهما
وان اتفقا في البعض يجوز ان يختلفا في بعض آخر ويجوز ان يكون الاول
مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان تكون شريعة الاول
اندرست فلا تعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في
الاولى بدع فتزيلها الثانية ثم اختلفوا هل كان صلى الله عليه وسلم
متعبدا قبل البعثة بشرع احد فابى بعضهم ذلك وهو مختار محققي
اصحابنا لانه عليه السلام قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن امة نبي
قط بل كان يعمل بما يظهر له بالكشف الصادق من شريعة ابرهيم عليه
السلام وغيرها واثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل بشريعة

نوح وقيل بابراهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بما ثبت
انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما اه وفي التحرير
المختار انه صلى الله عليه وسلم قبل بعثته متعبد والمختار بما ثبت
انه شرع اذ ذاك يعني لا على الخصوص وليس هو من قولهم لانه لم
ينقطع التكليف من بعثة ادم عموما كادم ونوح وخصوصا ولم
يتركوا سدى قط فلزم كل من تأهل وهذا توجيه في غيره
عليه السلام ايضا وهم كذلك وتخصيصه اتفاقي اه وتقليد الصحابي
واجب وهو جعل قوله قلادة وعرف التقليد في التحرير بانه العمل بقول
من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منها وفي التلويح محل الخلاف قول الصحابي
المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب
أو سنة اه ولا خلاف ان مذهب الصحابي إماما كان او مفتيا ليس
بحجة على صحابي اخر كذا في التقرير وقال في التحرير وتحريره قول الصحابي
فيما لا يلزمه الشهرة مما لا تعم بلواه ولم ينقل خلافه وما يلزمه اجماع
كالسكوتي حكما بشهرته يترك به القياس اي بقوله او مذهبه
لانه وان امتنع تقليد المجتهد مثله لكن ليس الصحابي كغيره بل تقوى
فيه احتمال السماع ولو انتفى فاصابته اقرب لبركة الصحبة ومشاهدتهم
الاحوال

الاحوال المستنزلة للنصوص والحال التي تتغير باعتبارها بخلاف
غيره واحتمال الخطا لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح
كذا في التحرير وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدركه بالقياس
واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي لا يقلد احد منهم ولا
يكون قوله حجة مطلقا سواء كان فيما يدرك بالرأي اولا واليه ذهب
الاشاعرة والمعتزلة لانه يمتنع تقليد المجتهد وجوابه ما قدمناه
وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة واصحابه بالتقليد
فيما لا يعقل بالقياس كما في اقل الحيض فان عمر رضي الله عنه قال
اقله ثلاثة وشراء اقل ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فانه حرام
عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن ارقم لانه لم يدرك
بالرأي حمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وجه له
الا هذا او التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة وفي ان قوله
فيما لا يدرك بالرأي حجة في حق صحابي اخر ايضا لتعين جهة السماع
فيكون حجة في حق الكل اه وهذا يخصص ما قدمه كما لا يخفى
واختلف عملهم اصحابنا في غيره وهو ما يعقل بالقياس
فلم يستقر مذهبهم بل مسائلهم مختلفة الدلائل في تقليد الصحابي

كما في اعلام قدر رأس المال اي تسمية مقداره اذا كان مشارا
اليه فقال ابو يوسف ومحمد انه ليس بشرط وشرطه ابو حنيفة تقليدا
لابن عمر رضي الله عنهما وهما لم يقلداه عملا بالرأي وهو ان الاشارة
ابلغ في التعريف من التسمية والاجير المشترك فانهما ضمناه فيما
يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا في الغالب كالحريق عملا بقول علي
رضي الله عنه ولم يضمنه الامام بالرأي وهو ان الضمان على نوعين
ضمان جبر وضمان شرط وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط
بالعقد ولم يوجدا فكانت في يده امانة وقد اختلف المشايخ في
الافتاء فقال قاضيخان في فتاواه الفتوى على قول ابي حنيفة
وذكر الزيلعي الفتوى على قولهما وفي الظهيرية اختاروا الصلح
على نصف القيمة وهذا الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي
في كل ما يثبت عنهم من غير خلاف بينهم اما اذا وقع الخلاف
فيه بينهم فلا يجب التقليد اجماعا ومن غير ان يثبت ان ذلك
بلغ غير قائله فسكت مسلما له فان شاع فيما بينهم فسكتوا مسلمين
له كان اجماعا سكوتيا فوجب التقليد اجماعا ولو قال المولف ومحل
الاختلاف وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم لكان أخصر
واما التابعي ففي تقليده خلاف عندنا فظاهر الرواية عن ابي حنيفة
انه

انه لا يصح تقليده لانه دون الصحابي لعدم احتمال التوقيف فان قول
الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع والفضل اصابتهم في الرأي
ببركة الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك مفقود في حق
التابعي وان زاحمهم في الفتوى وقال شمس الائمة السرخسي لا خلاف
ان قول التابعي ليس بحجة يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة
انه كان يفتي بخلاف رأيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في
اجماع الصحابة حتى يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند
الشافعي لا يعتد به وكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر
الاسلام قد اعتبرها وتبعه المصنف فقال فان ظهرت فتواه في
زمن الصحابة كشريح والحسن وسعيد ابن المسيب والشعبي والنخعي
ومسروق وعلقمة كان مثله اي مثل الصحابي عند البعض وهو
رواية النوادر وهو الصحيح لم يصرح فخر الاسلام بتصحيح فيها
وانما اخر دليل هذا القول فقال في التقرير والظاهر انه اختاره بالتأخير
في البيان اه ويجب الاعتماد على ظاهر الرواية ولذا قال في التحرير
الظاهر من المجتهد في عصرهم كابن المسيب المنع لفوت المناط المساوي
وفي النوادر نعم الاستدلال بانهم لما سوغوا له صار مثلهم ممنوع

الملازمة لان التسويغ لرتبة الاجتهاد لا يوجب ذلك المناط و
الاستدلال برد شريح شهادة الحسن لعلي رضي الله عنهما وكان
علي يقبل الابن ومخالفة مسروق ابن عباس في ايجاب مائة من
الابل في النذر بذبح الولد الى ايجاب بشاة لا يفيد اه

[باب الاجماع]

وهو العزم والاتفاق لغة واصطلاحا اتفاق مجتهد عصر من
أمة محمد صلى الله عليه وسلم على امر شرعي وعلى قول من شرط
لحجته والتعريف للمشترط انقراط عصرهم لابد من زيادة الى انقراضهم
ومن شرط عدم سبق خلاف مستقر في عصر لابد من زيادة غير
مسبوق به واذن فمن شرط العدالة وعدد التواتر كذلك كذا
في التحرير ركن الاجماع وهو ما يقوم به من قول او فعل نوعان
عزيمة وهو ما كان اصلا في الباب لان العزيمة هي الامر الاصلي
وهو التكلم منهم اي من اهل الاجماع بما يوجب الاتفاق اي اتفاق
الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي الفعل كتعاطي
المعين والاستحمام وفي الميزان الاجماع من حيث الفعل يدل
على حسن ما فعلوه وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم يوجد
قرينة

قرينة كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر وكانه سنة لا واجب
كذا في التقرير ورخصة وهو ان يتكلم البعض او يفعل البعض دون
البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التأمل
والنظر في الحادثة وسمي اجماعا سكوتيا وفي التحرير اذا افتى بعضهم
أو قضى وعرف الباقون ولم يخالف قبل استقرار المذاهب المضي
مدة التأمل ولا تقية فاكثر الحنفية اجماع قطعي خلافا للشافعي
فانه ليس بحجة وبه قال ابن ابان وداود وبعض المعتزلة واختار
الآمدي انه اجماع ظني اي حجة ظنية لنا لو شرط سماع قول كل انتفى
لتعذره عادة وايضا العادة في كل عصر افتاء الاكابر وسكوت الاصاغر
تسليما وللاجماع على انه اجماع في الاعتقادية فكذا الفرعية قال النافون
مطلقا السكوت يحتمل غير الموافقة من خوف او تفكر او عدم اجتهاد
او تعظيم واجاب أئمتنا بان الاول انتفى بتقييد صورة المسئلة
بعدم التقية فسق وتعقبه في التحرير بان السكوت عن المنكر مع القدرة
فسق وقول المجتهد ليس اياه فلا يجب اظهار خلاف ليكون
السكوت فسقا بل هو مخير نعم قد يقال اذا استثنى وليس بلازم
في السكوت استفناء كل ويمكن ايضا منع وجوبه حينئذ اذا

وانتفى ما بعده بمضي مدة التأمل فيه عادة وللتعظيم بلا تقية صح

علم أفتاء غيره بخلاف الاعتقادى لانه مكلف باصابة الحق الى آخره
وفى التلويح ثم لا يخفى ان اشتراط معنى التأمل انما ندفع احتمال كون
السكوت للتأمل ولا تدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار
الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوتى
لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من
النصوص اه واهل الاجماع من كان مجتهدا فلا اعتبار باتفاق
العوام والفقيه الذى ليس باصولى والاصولى الذى ليس بفقيه
كما فى التقرير الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كالاستصناع
وبناء المدارس واستقراض الخميرة بلا وزن والتثويب بين الاذان
والاقامة ونقل القران وامهات الشريعة فانها ثابتة بالتواتر
والاجتهاد وليس بشرط فيه والظاهر انه لا حاجة الى الاستثناء
لان اتفاق المجتهدين موجود فى هذه الاشياء اليه اشار فى
التقرير ولذا ذكر والاجتهاد فى تعريفه ليس فيه اى المجتهد
هوى اى ليس صاحب بدعة يدعو الناس اليها وليس هو
من الأمة على الاطلاق وسقطت عدالته اما تعصب او سفه فانه
ان كان وافر العقل عالما يقبح ما يعتقد ومع ذلك يعاند الحق ويكابره
فهو

فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة و
اضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل كذا فى التوضيح
وصحح شمس الأئمة ان صاحب البدعة ان كان مظهرا لها فلا يقيد
بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكره وصرح فى التلويح بان المبتدع من امة
الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود
لها بالعصمة اه وفرعوا على اشتراط عدم البدعة عدم اعتبار خلاف
الروافض فى الاجماع على خلافة الشيخين وعدم اعتبار خلاف الخوارج
فى خلافة على ورده فى التحرير بان عدم الاعتبار فى الاول لتقرر
الاجماع قبلهم فصوابه وعدمه فى الثانى لكونه خلاف الحجة لا
اجماع الصحابة اذ لم ينعقد على خلافة على الا ان يكن فى المخالفين
مجتهد كمعاوية وابن العاص اه ولا فسق فتشترط العدالة
فى المجتهد لان الدليل يتضمنها اذ الحجية للتكريم ولوجوب التوقف
فى اخباره وقيل يعتبر قوله فى حق نفسه فقط وكونه اى المجتهد
من الصحابة او من العترة بالعين المكسورة والتاء المثناة من
فوق اى نسل النبى صلى الله عليه وسلم لا يشترط لان هذه امور
زائدة على الاهلية وما يدل على حجيته لا يوجب الاختصاص

بشيء من هذا وكذا اهل المدينة لا يختص الاجماع بهم ولا ينعقد
بهم وحدهم لان الأدلة توقفه على غيرهم وكذا لا ينعقد باهل البيت
وحدهم ولا بالخلفاء الاربعة عند الاكثر خلافا لبعض الحنفية ولا بالشيخين
وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وعليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين أجيب بيفيدان اهلية الاقتداء
لا منع الاجتهاد ومعارضته باصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
وخذوا شطر دينكم عن الحميراء الا ان الاول لم يعرف والثاني انكم ستأخذون
كذا في التحرير وانقراض العصر ليس بشرط عند المحققين وهو
عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة
بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض
لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم
من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد
الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع كذا في التلويح والحاصل انه على
الصحيح يمتنع رجوع احدهم وخلاف من حدث من عصرهم وقيل
بشرط الاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة
معناه الخلاف المتقدم مانع من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف
انما

انما اعتبر خلافه لدليل لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا
الاجماع تضليل بعض الصحابة وليس كذلك في الصحيح يعني المختار
عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان
دليلا لكنه لم يبق كما اذا انزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل
الذي ذكر كذا في التنقيح واصله القضا مبيع ام الولد المختلف فيه
بين الصحابة المجمع على منعه للتابعين فنقلوا عن ابي حنيفة
النفاذ وعن محمد عدمه وعن ابي يوسف روايتان فظن البعض
ان النفاذ عنده لاشتراط عدم سبق خلاف للاجماع والظاهر
انه لا ينفذ عند الكل وفي الجامع يتوقف على امضاء قاض اخر و
التخريج على عدمه ان المسبوق اجماع مختلف ففيه شبهة فكذا متعلقه
فهو كقضاء في مجتهد كذا في التحرير والشرط اجتماع الكل لانعقاد
الجمع وخلاف الواحد من المجتهدين مانع من الاجماع
كخلاف الاكثر لان الامة انما توجب في الامة غير معقول ادراكها
لهم واستدلال المكتفي بالاكثر بالحديث يد الله مع الجماعة فمن
شذ شذ في النار مفاده منع الرجوع بعد الموافقة من شذ البعير
وكذا الاستدلال باعتماد الامة عليه في خلافة ابي بكر مع خلافة

على وابن عبادة وسلمان فلم يعتد وهم مدفوع بانه بعد رجوعهم وقبلهم صحيحة بالاجماع للاكتفاء فى الانعقاد ببيعة الاكثر اتفاقا كذا فى التحرير قيدنا بكونه شرطا للانعقاد لانه ليس بشرط فى الحجية وهو المختار لان الظاهر اصابتهم خصوصا مع قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وانفراد ابن عباس فى العول وابى هريرة وابن عمر فى جواز اداء الصوم فى السفر عندوه خلافا لا اجماعا وقال الجرجانى والرازى ان سوغ الاكثر اجتهاد الاقل كخلاف ابى بكر فى مانع الزكاة فلا بخلاف ابى موسى فى نقض النوم واختاره شمس الائمة كذا فى التحرير وحكمه فى الاصل انه يثبت المراد به اى بالاجماع شرعا على سبيل اليقين حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل لكل واحد والا لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة كذا فى التنقيح وفى التلويح ان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره اه وفى التحرير انكار حكم الاجماع القطعى يكفر عند الحنفية وطائفة وغيرهم التفصيل

بين

بين ما من ضرورات الدين فيكفر والا فلا وما تعطيه الاحكام وغيره من ثلاثة مذاهب الاطلاقيين والتفصيل غير واقع للقطع بان لا مسلم ينفى كفر منكر نحو الصلاة وفخر الاسلام يكفر بالقطعى من اجماع الصحابة ومن بعدهم يضلل كالخبر المشهور والمسبوق بخلاف ظنى مقدم على القياسى وسيأتى تمامه والداعى اى مستند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد اتفاقا كذا فى عامة الكتب وقد حكى شمس الائمة خلافا فى الظنى فلم يجوزه بعضهم الا عن قطعى وهو باطل لانه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعى فان قيل هذا يقتضى ان لا يجوز الاجماع عن قطعى اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذى هو احد الأدلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا فى شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلى بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما فى الادلة المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الأدلة واعلم انه لا معنى للنزاع فى جواز كون السند قطعيا لانه ان أريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل

قطعي فظاهر البطلان وكذا ان أريد انه لا يسمى اجماعا لأن الحد صادق
وان أريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لأن اثبات الثابت محال كذا في التلويح
واشار المصنف الى انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل وامارة وهو
قول الجمهور لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ
ويمتنع اجماع الأمة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل
عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند
سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا كذا في التلويح
والقياس وهو قول الجمهور فهو جائز لانه لا مانع يقدر الا
الظنية وليست مانعة كالاحاد ووقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي
الله عنه قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله صلى
الله عليه وسلم لأمر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا كذا في التلويح وورد
في التحرير لانهم اثبتوه باولى وهي الدلالة ومفهوم الموافقة لكن وقع
حد الشرب على القذف لعلي رضي الله عنه ويمنعه بعض الحنفية
فالشيرج النجس على السمن في الاراقة يليه اهـ ثم اعلم ان المحقق في
التحرير ذكر هنا انه لا اجماع الا عن مستند ونصره بالدليل وذكر قبله في اول
الباب الثاني ما يفيد انه لا خلاف في ان الاجماع لا يحتاج الى السند اما على
القول

القول بعدم لزومه فظاهر واما على القول بلزومه فان المحتاج اليه
قول كل وليس اجماعا بل هو كل الاقوال المتوقف على كل واحد ولا يحتاج
الى السند الا كان الثابت به مرتبة المسند اهـ واذا انتقل الينا اجماع
السلف اي الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر
فيفيد العلم الضروري واذا انتقل الينا بالافراد مثل قول عبيدة
بفتح العين وكسر الباء السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح
وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت كان كنقل السنة بالاحاد
فيوجب العمل دون العلم فقط فكذا الاجماع واشار بقوله كنقل السنة
الى انه ان نقل بالشهرة كان قريبا من المتواتر كما في التلويح وفي التحرير
والمنقول احادا حجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيهما الاجتهاد
بخلافه حتى ينتهي الى الاجماع عليه نرجوع بعضهم اولى ثم ليس نسخا
بل هو معارض رجح فلا يقطع بخطأ الاول ولا صوابه بل هو ظن المجتهد
اهـ ثم هو على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا القطعية بالاجماع
اذ لم يعتبر خلاف منكره ثم الذي نص البعض وسكت الباقون
لانه وان كان قطعيا عندنا لم يكفر جاحده بمنزلة العام المخصوص

كما في التلويح او لوجود الخلاف فيه فنزل عن القطعية الى الطمأنينة فيضلل
عند نا كما في التحرير ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من
سبقهم ظاهره انه متراخ الرتبة عن الاجماع السكوتي للصحابة وقد
سوى بينهما في التحرير لوجود الخلاف فيهما فنزل عن القطعية
ثم اجماعهم على قول من سبق فيه مخالف لانه اجماع مختلف فيه
ومنه الاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم لانه مختلف فيه ايضا
كما في التوضيح وفي التلويح ان هذا الاجماع لا يضلل جاحده لما
فيه من الاختلاف وفي التوضيح وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل
في عصر واحد وفي عصرين اه وانما قيد به بناء على ما هو المختار
عند الجمهور وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله
وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف
فيه يجوز تبديله وتمامه في التلويح والامة اذا اختلفوا في حكم
مسئلة على اقوال في عصر من الاعصار كان اجماعا منهم على ان
ماعداها اي الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر لانه
لو جاز التفصيل كان مع العلم بخطأه لا عن دليل فان اطلعوا عليه وتركوه
او لم يطلعوا حتى تقرر اجماعهم على خلافه لزم خطؤه اذ لو كان
صوابا

صوابا اخطأوا والتالي منتف فليس صوابا ومثاله رد المشتراة بكرا بعد
الوطء بعيب قيل لا وقيل مع الارش فلا يجوز ان يقال بالرد مجانا
وكذا مقاسمة الجد وحجبه الاخوة فلا يجوز القول بحرمانه وكذا عدة
الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بابعد الاجلين فلا يجوز القول
بالاشهر فقط وقيل هذا من الصحابة خاصة نسبه في التحرير الى
بعض الحنفية وان الاكثر على خلافه قيدنا الاختلاف بكونه في حكم
المسئلة لانهم لو اجمعوا على دليل او تأويل فالجمهور على انه يجوز احداث
غيرها وهو المختار وقيل لا لنا قول لم يخالف اجماعا لان عدم القول
ليس قولا بالعدم بخلاف عدم التفصيل في واحدة لانه يقول
لا يجوز التفصيل لبطلان دليله بما ذكرنا وكذا الاخر فيلزم خطؤهم
وايضا لو لم يجز لانكر حين وقع لكن كل عصر به يتمدحون واتباع
غير سبيلهم اتباع خلاف ما قالوه لا ما لم يقولوه كذا في التحرير والله
سبحانه وتعالى الموفق

(باب القياس)

القياس في اللغة التقدير يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها
بها ويكون للمساواة يقال فلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد
يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على

الشيء كذا في التلويح زاد في التحرير انه لغة المجموع اي يقال اذا قصد
الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير فقد تساوي فردا
مفهومه فهو مشترك معنوي لا لفظي ولا مجاز في المساواة كما قيل
وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اي تسويته تعالى
محلا بآخر بناء على ان التقدير يقال التسوية وعلى ان القياس فعل
الشارع وعلى ان المراد بالفرع والاصل المحل فاندفع الدور بان تعقل
الفرع والاصل تعقل القياس وقد دفعه المولى سعد في حاشية العضد
بان المراد بهما ذات الاصل والفرع والموقوف على القياس وصفا الفرعية
والاصلية اه لكن تعريف المصنف فاسد الطرد بمفهوم الموافقة
فان اطلاق القياس عليه مجاز للزوم التقييد بالجلي ولو اعتبر
قسما من القياس بطل اشتراطهم عدم كون الدليل حكم الاصل شاملا
لحكم الفرع كذا في التحرير واختار في تعريفه انه مساواة محل لآخر
في علة حكم شرعي له لا تدركه من نصه بمجرد فهم اللغة فلا يقال
في اللغة وعرفه ابو منصور الماتريدي بانه ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الآخر ومراده ابانة الشارع وهو اولى من
قولهم انه ذكر الابانة ليفيد ان القياس مظهر للحكم
لا

لا مثبت بل المثبت هو الله تعالى لان الادلة السمعية حينئذ كلها
كذلك انما يظهر الكلام النفسي وهو الحكم والتعريف بالتسوية اولى
من الابانة ظاهرة في الاظهار للعبادة وظهور الدليل الذي هو التسوية
ليس شرطا لوجوده لجواز ان لا يطلع عليه ويجب حذف مثل في مثل
حكم لان حكم الفرع هو حكم الاصل غير ان النص عليه في خصوص محل و
القياس يفيد انه ايضا في غيره وكذا يجب حذف مثل في قوله
بمثل علته ومنشأ هذا الوهم ما قاله المولى سعد في التلويح انه لا بد ان
تعلم ان علة الحكم في الاصل وثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها
لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن
مثل الحكم في الفرع وبيان وهمه ان الحكم وهو الخطاب النفسي جزئي حقيقي
لانه وصف متحقق في الخارج قائم به تعالى لا كثرة في ذاته فلا يكون
منه امثال بل في متعلقاته فالمتعلق بهذا عين المتعلق بالآخر فالمضاف
الى الخمر مرة اضافة اخرى الى النبيذ فلا قيام بل اضافات وكذا في الوصف
ايضا لم ينط قط بوصف في الاصل باعتبار خصوصه به كاسكار الخمر
والا امتنعت التعدية كالعلة القاصرة بل باعتباره مطلقا لان المشتمل
على المفاسد التي باعتبارها حرم هو لا بقيد تحققه ضمن بعض الخصوصات

وان لم يخل عنها وانما يحصل من العلمين ظن لجواز كون خصوص
الاصل شرطا والفرع مانعا كذا في التحرير مع توضيح لبعضه وعرف في
التوضيح بانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لاتدرك
بمجرد اللغة وفسر التعدية باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وظاهره
انها فعل المجتهد ورده في التحرير بانها ليست بفعله اذ لافعل للمجتهد
ورده في التحرير بانها ليست بفعله اذ لافعل للمجتهد سوى الترتيب
ثم يلزمه ظن حكم الاصل في الفرع بخلقه تعالى عادة فليست التعدية
سواه وهي ثمرة القياس وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله
تعالى فاعتبروا يااولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى
نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل
الالفاظ وكل ماهو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت
لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي
فيدل على الالفاظ عبارة وعلى القياس اشارة ولئن كان بمعنى
الاتعاظ حقيقة ثبت القياس دلالة وسيأتي ايضاحه في بيان
المعقول وحديث معاذ معروف وهو انه لما بعثه عليه السلام الى
اليمن قال له بم تقضي قال بكتاب الله فان لم تجد قال بسنة رسول

الله

الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأي فقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله لما يرضى به رسوله وهو مشهور تثبت به الاصول
وجوازه لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص
وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وسكوته عليه السلام
عند قوله اجتهد يدل على ان القياس يفي بجميع الاحكام فلو حمل على
منصوص العلة لم يف بعشر عشيرها وزاد في التوضيح في ادلة حجية
القياس به من غير نكير وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر
وابن مسعود رضي الله عنهم اجمعين انما كان في البعض لكونه في مقابلة
النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار
مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها
كذا في التلويح واما المعقول بيان للاستدلال بدلالة النص
على حجية القياس لانه ثابت بمعناه اللغوي وسماه دليلا معقولا
لان الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بظاهر النص كذا في التقرير
وهو ان الاعتبار واجب للامر به في الآية وهو التأمل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء
فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا

الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب
لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو
المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفسه اقامة للسبب مقام المسبب
باسباب نقلت عنهم وهو الكفر لنكف عنها احترازا عن
مثله من الجزاء وكذلك التأمل في حقائق اللغة الاستعارة
غيرها سائغ صغرى قياس اخر وكبراه قوله القياس نصبه
بعينه اما الاولى فظاهره متفق عليه واما الكبرى
فلانا احيينا معانيه المنصوص بالوقوف على طريق المجاز
فامكننا العمل في غير ما وضع له فكذا نحي بالقياس الحجج
حتى نعمل بالنص فيمكننا العمل في غير ما تناول النص
كذا في التقرير وبيانه اي التأمل لاستخراج المعنى
باشارة الشارع بحقوقه في مسئلة الربا في قوله عليه السلام
الحنطة بالحنطة روي بروايتين بنصب الحنطة مفعولا به
واليه اشار المصنف اي بيعوا الحنطة بالحنطة لأن الباء كلمة
الالصاق فدلت على اضمار فعل مثل قولنا بسم الله ودل على تخصيص
الفعل المضمر وقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
و

والحنطة بالحنطة الا سواء بسواء عينا بعين ولأن المضمر من جنس
المظهر وقد روي مرفوعا ولا بد ايضا من تقدير مضمر وهو اما الفعل
المجهول نحو ان يقال تباع الحنطة واما مضاف حذف واقيم المضاف
اليه مقامه واعرب باعرابه مثل بيع الحنطة وكلاهما على صيغة الخبر
بمعنى الامر كذا في التقرير والحنطة مكيل اي اسم علم لمكيل معلوم
ليس بمشتق من معنى موضوع لنوع من الطعام الذي يصح
ان يكال فليس المراد تحقيق الكيل فان ترك كيله لا يخرجه عن ان يكون
كيليا قوبل بجنسه بقوله بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما
سبق وهو الحنطة المفعول به والاحوال شروط لانها صفات
والصفات مقيدة كالشرط فان قوله انت طالق راكبة بمنزلة
قوله ان ركبت فانت طالق وفيه نظر فانا قد ذكرنا في الاستدلالات
ان الوصف ليس بمعنى الشرط كذا في التقرير والامر للايجاب والبيع
مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط للجواز فكأنه قال اذا
اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا يبعد ان يكون
الشيء مباحا وشرطه واجب الرعاية عند الاقدام عليه كالنكاح
فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقدام عليه وكالنافلة فانها وان

كانت غير واجبة تقتضى رعاية شروطها وفى التلويح الظاهر ان
الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز
بيع الحنطة عند انتفائها لكن لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه
ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل
هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف واراد
بالمثل المذكور فى الحديث القدر وهو الكيل فى المكيلات والوزن
فى الموزونات لما روى فى حديث اخر كيلا بكيل والحديث يفسر
بعضه بعضا واراد بالفضل فى قوله والفضل على القدر الشرعى
وهو الكيل مثلا لان الفضل لا يتصور الابناء على المماثلة ليكون
فضلا عليها حتى تكون زيادة هى حرام والمماثلة بالقدر للنص فالفضل
لا يتصور الابناء على القدر واقل القدر الشرعى والمماثلة الشرعية
نصف صاع فما يجرى فيه الربا نصف صاع وهو مدان فلو باع
مدين بثلاثة امناء لا يجوز فصار حكم النص وجوب التسوية
فى القدر شرطا لجواز العقد ثم حرمته اى الفضل بناء على فوات
حكم الامر وهو التسوية الواجبة بالحديث واذا كان كذلك
فمحل الحكم ما يقبل المماثلة وهو التسوية الواجبة بالحديث
و

٢٧٧

واذا كان كذلك فمحل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فما لا يقبلها لا يكون محلا
له بعكس النقيض فيه الفضل الحرام فيجاز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة
بتفاحتين وهذا حكم النص عرفناه بالتأمل فى صيغة النص فوجب
علينا التأمل ايضا فيما هو داع الى هذا الحكم والداعى اليه اى الى
هذا الحكم القدر والجنس لان ايجاب التسوية يعنى هذه الاموال
يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك اى امثالا متساوية
الا بالقدر والجنس فلا يكون ايجاب التسوية الا بالقدر والجنس
لأن المماثلة يقوم بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدث
موجود بصورته ومعناه والمماثلة انما تقوم بهما فالقدر عبارة
عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول فيما له طول والعرض فيما له عرض
فتحصل به المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعانى فتثبت
به المماثلة معنى وانما لم يعتبر العد فى المماثلة صورة لانه لا ينفى التفاوت
وانما اعتبر فى ضمان العدوان مثلا للضرورة لان الاتلاف قد تحقق
والخروج عن العدوان واجب والتفاوت فى القيمة اكثر وانما جاز
السلم فى المعدود لكونه مشروعا للرخصة فتسوهل فيه بدليل صحته
فى الثياب وان لم تكن مثلية وسقطت قيمة الجودة بالنص

وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء تبرها وعينها سواء
وكذا بالاجماع كما فى التقرير وانما اعتبرت الجودة فى مال الصغير وفى
تصرف المريض حتى لو باع الاب او الوصى حنطة الصغير الجيدة بحنطة
رديئة لايجوز وكذا المريض لو فعل ذلك لم ينفذ الا من الثلث باعتبار
ان تصرفهم مقتصر على الوجه الانظر هذا حكم النص اى من احكام
الثابتة بالاشارة لا بالرأى ووجدنا الارز وغيره الدخن و
الجص وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية أى
قابلة للتساوى بالمسوى المذكور فكان الفضل على المماثلة فيها
فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص فى الاشياء
الستة المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا اثباته اى اثبات حرمة الفضل
على حذف المضاف على طريق الاعتبار المأمور به وهو أى
هذا الاعتبار نظير المثلات ليس بينهما فرق فانه تعالى
قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب هم بنو النضير
من اليهود من ديارهم مساكنهم بالمدينة لاول الحشر هو حشرهم
الى الشام والحشر اخراج جمع من مكان الى اخر واللام بمعنى فى واخر
انه جلاهم عمر رضى الله عنه فى خلافته الى خيبر ما ظننتم
أيها

ايها المؤمنون ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله
من عذابه فاتاهم الله امره وعذابه من حيث لم يحتسبوا
لم يخطر ببالهم من جهة المؤمنون وقذف القى فى قلوبهم الرعب
بسكون العين وضمها الخوف فقيل سيدهم كعب بن الاشرف
يخربون بالتشديد والتخفيف من اخرب بيوتهم لينقلوا
ما استحسنوا منها من خشب وغيره بايديهم وايدى المؤمنين
فاعتبروا يا اولى الابصار ياذوى العقول والاخراج من الديار
عقوبة كالقتل لانه عديل له فى قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا
انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه مثله اختار بنو اسرائيل
القتل على الجلاء والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الاخراج كما يصلح
للقتل واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول
يدل على ثان لغة وقدمنا ان الاخر اخراج عمر لهم فى خلافته الى
خيبر وهو ما ذكره فى تفسير الجلالين وذكر فى التقريرات الحشر
الثانى يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام اهـ والظاهر الاول
وقيل ان الاول لا يدل على ثان بدليل ما قالوا لو قال اول عبد
اشتريته فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير توقف على شراء

عبد اخر ورد بان اسم الاول يدل على الثاني لغة لا محالة وان
لم يتوقف على وجود الفعل الثاني في حق الحنث كذا في التقرير وقد
حققنا في شرحنا على الكنز ان المعتبر في الاولية عدم تقدم غيره
لا وجود اخر متأخر عنه فليراجع ثم دعانا الله تعالى بقوله فاعتبروا
الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اى لما وضح من المعنى
فيما لا نص فيه فيعتبر احوالنا باحوالهم فكذلك هنا اى فكذلك
الحكم في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم والوصول في الاصل معلولة
لان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص
ونص فيكون التعليل هو الاصل الا بمانع مثل النصوص في المقدرات
من العبادات والعقوبات وسيأتي تعريف العلة في بيان ركنه
الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اى من دليل غير الوصف
الذى هو علة من غيره لانه لا يجوز التعليل بكل وصف ولا بد
قبل ذلك اى قبل التعليل والتمييز من قيام الدليل على انه اى النص
للحال اى في الحال شاهده اي معلول اي لا بد من
دليل يدل على ان هذا النص الذى يريد
استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو
ان

ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام ثم اعلم ان
هذا الشرط مذهب بعض اصحابنا كما ذكره في الميزان وان كان
القاضي الامام والشيخان ذكروه مذهبا لاصحابنا على الاطلاق
واختار صاحب الميزان عدم الاشتراط كما هو مذهب العامة
فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكمة ومصالح العباد وهو
المراد بقولنا النصوص معلولة اى الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان
ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب القول بالتعدية
كذا في الكشف ورجح في التحرير عدم الاشتراط اذ لم يعرف
في مناظرة قط للصحابة والتابعين ولا ان اقامة الدليل على
عليته الوصف ولا بد منه يتضمنه فاغنى عنه وهذا الوجه انه
ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط الشي لا يوجد
عنه وجود شرطه لانه انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
وركنه فانه لا يقوم الا بركنه وحكمه لانه لم يشرع الا لحكمه
لان الشي لا يخرج عن كونه عبثا الا اذا كان له غاية
وغاية القياس انه يثبت به الحكم الشرعي ودفعه لانه
بعد حصول هذه الاربعة لا يبقى الا الدفع لانه الحجة
قد يحتاج اليه فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة الجميع

فشرطه ان لا يكون الاصل وهو عند الجمهور محل الحكم المنصوص عليه كالبر
في قياس الارز عليه والفرع المحل المشبه وعند البعض الاصل الدليل الدال
على الحكم الثابت فيه بالقياس وفي الكشف الاشبه قول الجمهور في الاصل
وقول من فسر الفرع بالحكم وفي التحرير ثم استمر تمثيلهم محل الحكم وهو الاصل
بنحو البر والخمر تساهلا منهم تعورف والا فمحله في التحقيق ليس الا فعل
المكلف لا الاعيان ففي نحو النبيذ الخاص محرم كالخمر محل الحكم المشبه به وهو
الاصل شرب الخمر والفرع شرب النبيذ والحكم الحرمة اه مخصوصا بحكمه بنص
آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص
كشهادة خزيمة فانه اختص من بين الناس بقبول شهادته وحده
يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص
النبي عليه الصلاة والسلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه
نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه
فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه
مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب
فلذا غير صدر الشريعة عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم
الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة كذا
في

في التلويح وحاصله ان فخر الاسلام ادخل الباء على المقصور عليه وفي
المطول غالب الاحوال في الاصطلاح على ان يكون المقصور هو المذكور
بعد الباء على طريق قولهم خصصت فلانا بالذكر اه ثم اعلم ان الاصوليين
نقلوا في قصة خزيمة انه شهد للنبي عليه السلام بايفاء الثمن والذي
في ابي داود انه شهد باصل البيع حتى انكره الاعرابي وذكر الامام البخاري
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادتين
ولم يبين القصة قال الخطابي هذا الحديث حمله كثير من الناس على غير
محمله وتذرع به قوم من اهل البدع الى استحلال الشهادة لمن عرف
عندهم بالصدق على كل شيء ادعاه وانما وجه الحديث انه صلى
الله عليه وسلم حكم على الاعرابي بعلمه وجرت شهادة خزيمة مجرى
التاكيد لقوله والاستظهار على خصمه فصار في التقدير كشهادة
اثنين في غيرها من القضايا كذا في المواهب وفيه نظر لانه يقتضي ان
لا يقبل شهادة خزيمة لغيره عليه الصلاة والسلام وليس كذلك
لقوله في الحديث من شهد له خزيمة فحسبه وعند الحارث بن ابي
اسامة في مسنده فلم يكن في الاسلام من تعدل شهادته شهادة
رجلين غير خزيمة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس

العدول هو الميل عن الطريق فهو من العدول اللازم فلذا عداه بالباء
ولا يبعد ان يجعل من العدول وهو الصرف فيكون تعديا والمراد بسنن
القياس ان لم يعقل معنى ويوجد في اخر فخرج ما لم يعقل كاعداد
الركعات والاطوفة ومقادير الزكاة وبعض ما خص بحكم كالاعرابي
باطعام كفارته اهله او لم ينفذ كشهادة خزيمة او عقل على خلاف او عقلهم
مقتضى علة شرعية كبقاء صوم الناسي كذا في التحرير وبه ظهر
ما في التلويح من ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه ان التحقيق صح
على ما ذكره الآمدي في الاحكام الخ كبقاء الصوم مع الاكل او الشرب
ناسيا فانه معدول به عن القياس لان القياس فيه فوات
القربة بما يضاد ركنه وان كان ناسيا والنسيان لا يعدم الفعل الموجود
ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقاء معه بالحديث تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك فلا يقاس عليه المخطئ والمكره وفي
التحرير فان قيل لما علل دليل التخصيص لزم مجيزي تخصيص العلة
من الحنفية تعليله لالحاق المخطئ والمكره والمصبوب في حلقه
لعدم قصده الى الجناية كالشافعي لكنهم اتفقوا على نفيه والجواب
ان ظنهم انه بعلة منصوصة وهي قطع نسبة الفعل عن المكلف
عن

عن النسيان وعدم المذكر اليه تعالى بالحديث لانه فائدته والا فهو
المطعم مطلقا وقطعه معه وهو جبلي لا يستطاع عنده الاحتراس
بلا مذكر لاستلزمه فيما هو دونه مما يذكر كالصلاة فتفسد بترك
ركن ساهيا وما يمكن الاحتراس كالخطأ ولذا اثبت عدم اعتباره
في خطأ القتل حيث اوجب الدية حقا للعبد مع تحقق ما عينه فيه و
الكفارة لتقصيره والمكره امكنه الالتجاء والهرب ولو عجز وانقطع النسبة
اليه صارت الى غيره تعالى اعني المكره كفعل الصب لنسب الى العبد لا
اليه تعالى حتى اثم فانتفت العلة ومن هذا القسم تقوم المنافع
في الاجارة فلا يلحق به غصبها ومنه حل متروك التسمية ناسيا
فلا يلحق به العمد ومنه على ظن الشافعية النكاح بلفظ الهبة بلفظ
الهبة خص عليه السلام لقوله خالصة لك والحنفية يرجع الى
نفي المهر وتمام هذه المسائل في التحرير وان يتعدى الحكم فلا يجوز
التعليل عندنا بالعلة القاصرة على المنصوص عليه كما سيأتي بيانه
قبيل بحث الاستحسان الشرعي فلا تثبت اللغة بالقياس لما
بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس
والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة لكن رعاية

المعنى انما هي الوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة
على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا
اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كذا في التوضيح وفي التلويح
يعني اذا وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في
غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء
كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا كاطلاق الخمر على غير العقار
من المسكرات ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة
الى ان قال والتحقيق ان هذا شرط القياس الشرعي على معنى انه
يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا أو لغويا
لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور
الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب
الاسكار أو كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا من الانتظام
وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات
من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فاذا
لم يكن للمقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي
لايقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي
لايقاس

لايقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي
لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد يذكر في كثير من المسائل
ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك
الا ليكون النفي حكما شرعيا اه توضيحه ان النفي الاصلي اي العدم الاصلي
ليس بحكم شرعي ولذا لا يحتاج الى دليل خاص والنفي الطارئ
حكم شرعي لاحتياجه الى دليل شرعي فلا يصح ان يقاس الشرعي
على ما ليس بشرعي وقوله لثبوته اي النفي الاصلي بدون القياس
وبلا جامع اي ولكونه لا مناط له اي لا علة له ولا يخفى انهم ذكروا
فائدة الاختلاف في قياس النفي ولم يعتبروا في فائدته الفروع
الفقهية لما انها من المسائل الفقه وليست من الاصول لان مسائله
قواعد كلية لا مسائل جزئية ولا شك ان قياس النفي على النفي
من القواعد الثابت بالنص اي بغير القياس فيشمل الكتاب والسنة
والاجماع وهذا ما يقال لا يكون فرعا لاستلزامه قياسين فالجامع
ان اتحد فيهما كالذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو على البر فلا
فائدة في الوسط لامكان قياسها على البر وان اختلف كقياس
الجذام على الرتقة ان يفسخ به النكاح بجامع انه عيب يفسخ؟

المعيب فيمنع فسخ النكاح بالرتق فيعلله بانه مفوت للاستمتاع كالجب
وهذه ليست في الفرع المقصود بالاثبات كذا في التحرير واشار بقوله
الثابت بالنص الى انه يشترط ان لايكون منسوخا المعلم بعدم اعتبار
الجامع بعينه اى من غير تغيير بان لا يغير في الفرع حكم الاصل
من اطلاقه أو تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم ولهما
يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع كذا
في التلويح المفرع هو نظيره اى نظير الاصل في العلة والحكم اذ
لو لم يكن نظيره لم يصح الالحاق ولا نص فيه اى في الفرع لانه
ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل كذا
في التوضيح واعترض بان وجود النص لاينافي صحة القياس ولذا
لم يشترطه مشايخ سمرقند وكثير قال في التلويح والاستدلال به
قصد الى تعاضد الادلة بالاجماع عن قاطع ولهذا ذهب كثير من
المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص
والاجماع والقياس اه واشار في التحرير الى جوابه بان حقيقته
انه شرط اثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة لان وجود النص
لايبطل شهادة العلة اه ولما ذكر هذا الشرط المشتمل على ستة
شرائط

شرائط بين ما يتفرع عليها فقال فلا يستقيم التعليل اى لا يصح
لاثبات الزنا للواطة تفريع على فوات الشرط الثاني لانه ليس بحكم
شرعي ولا قياس في اللغة كما قدمنا ولا يستقيم التعليل لظهار
الذمي بكونه اى التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة
في الاصل وهو ظهار المسلم فان حرمة ظهاره تنتهي بالتكفير
الى اطلاقها في الفرع وهو ظهار الذمي عن الغاية وهو
التكفير وحاصله انه لا يصح قياس ظهار الذمي على ظهار
المسلم في الصحة لفوت الشرط الرابع وهو عدم التغيير
في الفرع لما ذكره ولان الكافر ليس باهل للكفارة ولا
يستقيم التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الصوم الى الخاطئ تفريع
على الشرط الخامس وهو ان يكون الفرع نظير الاصل وهو مفقود هنا
لان عذرهما دون عذره اى الناسي لامكان التحرز عنهما دون
النسيان وقد تقدم تحقيقه وان عدم الصحة لكونه معدولا به
عن سنن القياس ولو مثل بغيره لكان اجود ومثاله تعدية الشافعي
حكم التيمم في شرط النية الى الوضوء قال لانها طهارة فلا تتأدى الا
بالنية كالتيمم وقلنا ليس الوضوء نظير التيمم لان التيمم تلويث حقيقة

وجعل طهورا للضرورة بالنية والوضوء مطهر بنفسه فلم يتساويا
فلم يصح القياس ولا يستقيم التعليل لشرط الايمان في رقبة كفارة
اليمين والظهار تفريع على الشرط السادس يعني لا يصح قياس الشافعي
كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في ان ايمان الرقبة المعتقة شرط
لان في الفرع نصا مطلقا فلم يجز القياس فانه بالقياس والشرط
الرابع من شرائط الصحة وانما صرح به ليمتاز من الشرط الثالث المشتمل
على الشروط المذكورة ان يبقى حكم النص بعد التعليل كما كان قبله
يعني يشترط ان لا يغير القياس حكم النص فلا يصح شرطية التمليك
في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه تغير حكم قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف
قوله عليه الصلاة والسلام الى اجل معلوم كذا في التوضيح هذا الكلام
ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة وان كان هو النص في حكم
الاصل أو غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله فتحرير
رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى
هذا التقييد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه
عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم
نص

الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام
على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك
والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت
الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر اه وفيه بحث لان هذا الشرط
حيث كان عاما في الاصل والفرع كيف يغني عنه الشرط الخاص في
الفرع ولا نسلم ان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين ليس لبيان حكم
الاصل فان التعليل بالتمليك في طعام الكفارة تغيير لحكم الاصل من
الخصوص في الكسوة الى العموم فيها وفي الطعام فيكون التمثيل مشتملا
على مثالهما جميعا والتحقيق ان جميع الشروط المذكورة للقياس
راجعة الى شرط مركب من امرين وهو التعدية من غير تغيير
وبيانه ان التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل
او في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا خرج العلة القاصرة
و القياس اللغوي وما كان مخصوصا بنص اخر فان التعليل
في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولا
به عن القياس فانه التعليل فيه يغيره الى كونه قياسيا
وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فان ذلك تغيير وخرج ما

مالم تكن الفرع نظيره لانه تعليله تغيير لمناط الحكم لما ان الناسي مع التعاطي فان مناط الحكم في الناسي عدم قصده الافساد
الى صاحب الحق وبالتعليل تغير ذلك ~~وخرج مالم الفرع~~
~~نظيره لانه تعليله تغيير لمناط الحكم في الناسي عدم~~
~~قصد الانسان وهنا الى صاحب الحق وبالتعليل~~
وخرج ماكان فيه نص لان التعليل ان كان موافقا للنص فلا تعديه
لانه وجود الحكم حينئذ في الفرع بالنص لا باعتبار
وجود العلة وان كان فيه مخالفه تغيير حكم النص
في الفرع فلا يصح وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل
على ما كان قبله فان ذلك تغيير كذا في التقرير وهو تقرير
حسن يجب حفظه ولكنه المشايخ قصدوا الارشاد ونبهوا
الاذهان بذا ارشدوا القياس وانما خصصنا التعليل
منه قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لانه استثناء حال التساوي دل
على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض تقريره انتم
غيرتم قوله عليه الصلاة والسلام لاتبيعوا الحديث فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل مع
بالقليل مع عدم التساوي بقولكم ان علة الربا القدر والجنس والكيل
غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربا وتقرير الجواب
ان

ان المراد التسوية بالكيل وهي لاتتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم
القليل والكثير كما يقال لاتقتل حيوانا الا بالسكين معناه لاتقتل
حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوانا لايقتل
بالسكين كالقمل والبرغوث لايدخل تحت النهي كذا في التوضيح ولئن
يثبت ذلك اي التساوي الا في كثير كما قدمناه فصار التغيير
مصاحبا للتعليل لابه اي التعليل وانما سقط حق الفقير في الصورة
جواب سؤال تقريره انتم غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام
في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك
الشيء دون القيمة بالتعليل بالحاجة اي بقولكم ان العلة وجوب دفع
الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم فأجاب بان سقوط
الصورة بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها الا بالتعليل بدفع الحاجة لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء
لامتناع وجوب شيء عليه تعالى ثم اوجب مالا يسمى الاغنياء
لنفسه ثم امر الاغنياء بانجاز المواعيد بقوله تعالى وآتوا الزكاة
من ذلك المسمى من عين الشاة ونحوها وذلك لايحتمل اي
ذلك المسمى لايحتمل ايجاز كل المواعيد مع اختلاف المواعيد لكثرة

حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بالعين بل بمطلق المال فكان
الامر بايجاز المواعيد اذنا لتقضى حاجاتهم كلها
كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه معين
عنده يكون اذنا بالاستدلال والحاصل ان هنا حكمين جواز
الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير
فالاول ثابت بدلالة النص والثاني مستفاد من العبارة وهو معلل
بالحاجة فاذا اصلحت عينها فقيمتها بالاولى وتمام الابحاث في التلويح
وركنه اى القياس ما اى وصف جعل علما اى علامة سماه به لان
الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام
في حقه تعالى فكان ذلك معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على
الحكم في الفرع عند مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين
ومتابعيهم والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة وعند
مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين انه علم عليه في كل موضع
وجد فيه فيكون الحكم ثابتا به في الاصل والفرع كذا في التقرير
على النص مما اى من الاوصاف التي اشتمل عليه النص سواء
كان في النص او في غيره اذا كان ثابتا به وجعل الفرع نظيرا له
اى

اى للنص اى المنصوص عليه في حكمه اى النص من الجواز والفساد
والحل والحرمة وهو احتراز عن العلة القاصرة بوجوده اى بوجود
ذلك الوصف فيه اى في الفرع ثم اعلم ان هذا صريح في ان العلة ركن
واما التعدية فحكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اى تبيين العلة
في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن
نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس
هو الوصف الصالح للمؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم
شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء
على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس
لتوقفه عليه كذا في التلويح ويخالفه ما في التحرير من ان الظاهر من
قول فخر الاسلام وركنه ما جعل علما الى اخره ان العلة الثابتة في المحلين
والمراد ثبوتها وهو المساواة الجزئية لا الكلية لانها مفهوم القياس
والركن جزء في الوجود وقد يحال لظهور ان الطرفين شرط النسبة
الاصل والفرع هنا لا اركانها والوجه انهما خارجان عن ذات
النسبة المتحققة خارجا داخلان في مفهومها من حيث اعتبارها بين

خاصين فمفهوم تشابه زيد وعمرو والاضافة بينهما اه واذا عرفت
ان العلة ما يتقوم به القياس اوجزؤه فقد اختلف فى العلة فقيل المعرف
وبشكل بالعلامة وقيل بالمؤثر ورد بانها ليست بمؤثرة فى الحقيقة
الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا وقيل
الباعث لا على سبيل الايجاب اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى
شرعه الحكم من جلب نفع او دفع ضر وكونه هكذا يسمى مناسبة
والحكمة المجردة لا تعتبر فى كل فرد لخفائها او عدم انضباطها بل فى الجنس
فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها او يغلب وجودها
عنده كالسفر مع المشقة كذا فى التنقيح وعرف العلة فى التحرير بما شرع
الحكم عنده لحصول الحكمة وهى جلب مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة
او تقليلها اه وهو اى ما جعل علما وهو اشارة الى نفى شرائط
اعتبرها بعضهم فى العلة وهى ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا تف
عليه ليس بمركب ولا حكم شرعى حتى لا يجوز التعليل بالعارض
لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل
للاتصاف به جاز ان يكون وصفا لازما للاصل كالثمنية التى
جعلناها علة لوجوب الزكاة فى الحلى فانها صفة لازمة للذهب
والفضة

والفضة فقلنا تجب الزكاة فيها سواء صيغت صياغة تحل او تحرم
كما تجب فى غير المصوغ لانها انما تجب فى غير المصوغ للثمنية فى اصل
الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورتها حليا وعارضا
كقوله عليه السلام لفاطمة توضأى وصلى وان قطر الدم على
الحصير فانه دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود
فى العرق بلا انفجار واسما كالدم فانه علم غير مشتق عن معنى
وفسره فى التوضيح باسم الجنس والمراد بكون العلة اسم جنس
ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة
دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات
كذا فى التلويح وجليا اى ظاهرا لا يحتاج الى تأمل كالطواف
جعل علة لسقوط النجاسة فى الهرة وسواكن البيوت وخفيا
كالقدر والجنس فى الاشياء الستة وقيل المراد من الجلى المعنى
القياسى ومن الخفى المعنى الاستحسانى وفيه اشارة الى رد من
لم يجوز التعليل بالخفى وجوابه ان الخفى قد يكون اقوى والاعتبار
بالقوة اولى وحكما اى جاز ان يكون ما جعل علما على الحكم حكما
من احكام الشرع وهو قول الجمهور ومنعه بعضهم لانه اما متقدم

بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او مقارنة فيلزم
التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية
ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع منها التقدم او التخلف
ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او
يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم
كذا في التلويح ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام ارأيت لو كان
على ابيك دين فقاس اجزاء الحج على الاب على اجزاء قضاء دين
العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين
لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يباع كام الولد وفردا كعلة تحريم النساء بالجنس
او القدر وعددا كالقدر والجنس للتفاضل والنساء ومعناه
انه لابد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل واحد
يعمل في الحكم بانفراده كالبول والغائط والمذى لم يكن مما نحن بصدده
كذا في الكشف ويجوز ان يكون ما جعل علة مذكورا في النص
كقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين عليكم وقوله كيلا
بكيل ويجوز ان يكون النص بمعنى المنصوص وغيره اي النص
أو

أو المنصوص وغيره اي النص او المنصوص اذا كان بالاثبات
اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وافلاسه وذلك ليس
في النص لانه بمعنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان
وجود السلم المنصوص عليه يقتضي عاقدا والاعدام صفته فيكون
ثابتا باقتضائه ودلالة كون الوصف علة بيان لشيئين
الاول انه لا يجوز ان تكون كل اوصاف النص بجملتها علة اتفاقا
الثاني بيان ما يعلم به كون الوصف علة صلاحه وسيبينه
وعدالته بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشاهد بالعقل
والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن
محظورات الدين بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به بيان
لعدالته وحاصله اي عدالته عندنا هي الاثر ومعناه ان يكون
الوصف مؤثرا بان جعل له اثر في الشرع وذلك بظهوره في
جنس الحكم المعلل به وانما فسرها به بعض الشافعية بكونه
مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم العرض
على الاصول احتياطا لسلامته عن المعارضة والمناقضة قالوا
وظهور الاثر منحصر في اربعة اقسام لان المؤثر اما ان يكون

جنس العلة أو عينه وكل منهما اما ان يؤثر في مثله او في مقابله
الأول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كقولنا في
الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت عليها الولاية كالثيب الصغيرة
والبكر الصغيرة فان الصغر علة الحكم بعينه وهذا النوع مقطوع به
لا ينكره احد والثاني ان يظهر عينه الحكم كما اذا قلنا في
الفارة والحية سقط حرج النجاسة بعلة الطواف وهو وصف
ظهر اثره في سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايماننا لان حرج
الاستيذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا من
الجنس المجانسي والمجانسات هما المتحدان من حيث الجنس لأن
حرج الاستيذان ليس بمعزل عن حرج النجاسة وغيره من الانواع
حتى يكون جنسا لهما لكنهما متحدان في مطلق الحرج فامكن ان يعتبرا
متجانسين وقيده بعضهم بالجنس القريب ولا وجه له والثالث
ان يظهر اثر الجنس في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات
المتكثرة بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض
ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج وقيده بعضهم بالقريب وهو
على المثال المذكور صحيح والرابع ما ظهر جنس اثر جنسه وهو مشقة
السفر

السفر فان مشقة السفر غير مشقة الحيض لكنهما متجانسان في كونهما
من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس عين
الاسقاط عن الحائض بل شطره فان قيل كيف يتصور ان يكون الحكم
الثابت في محل اخر كالثيب الصغيرة مثلا والعرض الواحد لا يحل محلين
ولا يجوز الاسقاط عليه فالجواب ان المراد بالعين ههنا هو المثل كذا
في التحرير وقد مر منا في تعريف القياس تحقيقه وفي التوضيح والتاثير
عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوع
الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب وقد يركب
بعض الاربعة مع بعض والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر
قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركب من ثلاثة
وسبعة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى
الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا اه وبيانه
في التلويح وفي التحرير واعلم انه يقتضي ما ذكروه انه لا يجوز العمل
به قبل التأثير وليس القياس على القضاء بمستويين صحيحا ونفي
بصلاح الوصف ملاءمته وهي بالهمز الموافقة ومنه قولهم
هذا طعام لا يلائمني اي لا يوافقني ولا يقال ملاومة بالواو

لانه من اللوم كذا فى الكشف وهو اى الملائمة ذكره باعتبار كونها
مصدرا ان تكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وعن السلف يعنى الملائمة الموافقة والمناسبة
للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت
الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه
يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف
عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملاءمة ان يكون
الوصف على وفق ما جاء عن السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف
الملائمة للأحكام لا النائية عنها وفى التوضيح الملاءمة ان تكون
على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس
هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ويكفى الجنس البعيد هنا بعد
ان يكون أخص من كونه متضمنا المصلحة فان هذا مرسل لا يقبل
اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى اه وفى
ضياء الحلوم بناء الموضع اذا لم يوافقه كتعليلنا بالصغر فى
ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم والكاف اسم مكان أو زمان
اى ولاية تثبت فى وقت النكاح او فى مكانه او جمع منكح بضم الميم
وفتح

وفتح الكاف بمعنى المصدر من الانكاح ويجئ المصدر على وزن
المفعول فى المزيد قياسى وعن الميدانى ان المناكح جمع منكحة والقياس
المناكيح حذفت الياء تخفيفا كذا فى التقرير لما يتصل به اى
بالصغر من العجز فولاية انكاح الصغير معللة بالصغر اتفاقا
وكذا فى انكاح الصغير عندنا بكرا كانت او ثيبا وبالبكارة عند
الشافعى فيملك الاب اجبار البكر الصغيرة اتفاقا ولا يملكه فى الثيب
البالغة اتفاقا ويملكه عندنا فى الثيب الصغيرة ولا يملكه فى البكر
البالغة وعنده على العكس فانه اى الصغر مؤثر فى اثبات
الولاية فى مال الصغيرة لكونه مظنة العجز دون البكارة تأثير
الطواف لما يتصل به من الضرورة وبيانه كما فى التوضيح ان الصغر
علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول صلى الله
عليه وسلم لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة
فى احدى الصورتين العجز وفى الاخرى الطواف فالعلتان وان
اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما
مندرجتان تحت جنس وهو الحكم الذى يدفع به الضرورة فالحاصل

ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم يندفع به اى اعتبر الضرورة
فى الرخص اهـ وتعقب بانه يجب فى الملائم ان يكون الوصف اخص
من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا
فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة
بالماء والى تطهير العرض عن الغيبة الى الفاحشة بالنكاح وبنجاسة سؤر
الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العرض فالوصف الشامل
للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذى هو
جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذى يندفع به الحرج المذكور كذا
فى التلويح دون الاطراد اى لا يدل الاطراد على علية الوصف و
الاحتجاج به احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق
الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح
دليلا وكفى به فسادا ذكره فخر الاسلام وجودا يعنى احتج بعض
الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اى ترتبه عليه
وجودا ويسمى الطرد او وجودا وعدما يعنى بعضهم زاد العدم
ويسمى الطرد والعكس اى كلما وجد الوصف وجد الحكم وكلما
عدم عدم كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا وتزول
حرمته

حرمته اذا ازال اسكاره بصيرورته خلا وقوله عليه السلام لا يقضى
القاضى وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب
لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فى حقه
تعالى اما فى حق العباد فانهم مقبولون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة
البيع الى الملك والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول
ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشرط لان الوجود قد
يكون اتفاقا اى بطريق اتفاقى كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار
لازم العلة او شرطا مساويا له فلا يفيد ظن العلية لان احتمال
واحد وهذه احتمالات كثيرة وما اجمع عليه للدائر فانما هو
فى الاحكام العقلية لانها لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف
الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد من بيان علة ما من
مناسبة او اعتبار من الشارع اذ فى القول بالطرد فتح لباب الجهل
والتصرف فى الشرع كذا فى التلويح وايضا الوجود عين الوجود
والعدم عين العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس
بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة
بناء على مانع او على عدم تمام لها حقيقة وان لا ينعدم عند

عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة
والنوم وغير ذلك ومن جنسه اى الاطراد التعليل بالنفى اى
بالعدم وهو باطل لأن شرط العلة ان لا تكون عدما عندنا وعند الشافعية
يجوز تعليل العدمى بالعدم اتفاقا وكذا الوجودى عند اكثرهم قال
فى التحرير والحنفية يمنعون التعليل بالعدم مطلقا فما قيل يقتل المرتد
لعدم اسلامه المناسب ان يقال لاعتقاده قائم وجودى هو ضد
الاسلام وهو الكفر ويستلزم عدمه كما هو شأن الضدين فى استلزام
كل عدم الآخر فالاضافة فيه الى العدم لفظا لأن استقصاء العدم
اى عدم العلة لا يمنع الوجود اى وجود الحكم من وجه آخر
لما ان الحكم قد يثبت بعلل شتى الا ترى ان العدم ليس اعلى حالا من
الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف آخر فكيف يمنع العدم
كقول الشافعى فى النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال
فلا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين كالحدود وليس بصحيح لأن
شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالمال لا بطريق الالزام
ولا بطريق الاجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول
فلا يمنع كونه غير مال قيام وصف له اثر فى صحة اثباته وذلك

الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لثبوته مع الاكراه
والهزل وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضى الى القاضى فصار
النكاح فوق الأموال بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل
والاكراه دون المال الا ان يكون السبب معينا استثناء من اعم
الاحوال اى لا يصح التعليل بالعدم فى جميع الاحوال الا فى حالة واحدة
وهى ما اذا كانت العلة متحدة فانه يعلل بعدمها لان عدم الجواز
باعتبار جواز ثبوت الحكم بعلل شتى وذلك لا يتحقق فيما له
سبب معين وهو جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفى فى
مواضع كقول محمد فى ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب
فان الاختلاف واقع فى ضمان الغصب وهو سبب معين للضمان
لا فى مطلق الضمان فانه يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما
ولا يجوز التعليل فيه بالعدم واما ضمان المغصوب فبالغصب ليس
الا ثم اعلم ان ظاهر الاستثناء ان عدم الغصب هو العلة فى
صح
والاوجه عدم الضمان فى هذا المثال انما العدم لعدم علته المتحدة فليس
ان لاحاجة الى
الاستثناء هو من باب التعليل بالعدم كما اشار اليه فى التحرير وفى فتح القدير
وان الحكم وهو
الضمان مع من باب الربا عدم العلة وان كان لا يوجب عدم الحكم لكن ان

اتحدت العلة لزم من عدمها العدم لا بمعنى انها تؤثر العدم بل لا
تثبت الوجود لعدم علة الوجود فيبقى عدم الحكم على عدمه الاصلى
اهـ وفى التلويح واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفى أحدى الحجج الشرعية
بمنزلة الاستصحاب بل هو تمسك بقياس فاسد واما اذا اثبت بنص
او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع
كما اذا اثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم
على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت
احد المتنافيين على انتفاء الآخر اهـ والاحتجاج بالرفع عطف
على التعليل بالنفى اى ومن جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب
الحال وعرفه فى التحرير بانه الحكم ببقاء امر تحقق لم يظن عدمه
وهو حجة عند البعض مطلقا ونفاه كثير مطلقا واختار الامام
ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام انه ليس بحجة للاستحقاق
وحجة للدفع وتبعهم المصنف قال فى التحرير والوجه ليس حجة اصلا
والدفع استمرار عدمه الاصلى اهـ ولا يظهر الاختلاف فى الفروع لو اختير
قول المحقق لانهم يضيفون الدفع للاستصحاب وهو للعدم الاصلى وفى
التلويح ما يفيد ان ما اختاره المحقق فى التحرير هو عين قول من فصل
وعبارته

وعبارته وعندنا حجة للدفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه
حجة يلزم شمول الوجود اعنى كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول
العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى
عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود اهـ
لان المثبت ليس بمبق اى لان موجب الوجود ليس موجب بقائه
لان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث
وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره فالحكم ببقائه
بلا دليل واعلم ان مدار الخلاف على ان سبق الوجود مع عدم ظن الانتفاء
هل هو دليل البقاء فقالوا نعم فليس الحكم به بلا دليل والحنفية لا اذ لا
بد فى الدليل من جهة يستلزم بها وهى منتفية كذا فى التحرير وذلك
اى الاحتجاج بالاستصحاب انما يتحقق فى كل حكم نفيا كان أو
اثباتا عرف وجوبه اى ثبوته بدليله الشرعى ولذا قلنا فى تعريفه
محقق ثم وقع الشك فى زواله اى زوال الحكم لعدم وجدان المزيل
ولذا قلنا لم يظن عدمه كان استصحاب حال البقاء يجوز ان يكون
جزاء شرط مقدر اى فاذا كان كذلك كان استصحاب حال البقاء
ويجوز ان يكون خارجا مخرج التعليل بحذف ما يدل عليه وتقديره
وذلك فى كل حكم كذا وكذا فانه كان استصحاب حال البقاء كذا فى التحرير

على ذلك اى على الثبوت موجبا اى دليلا ملزما يصح الاحتجاج
به على الخصم عند الشافعي بعد النظر والاجتهاد بقدر الوسع في
طلب الدليل قيدنا به لانه لاخلاف في عدم جواز الاستصحاب فيه
قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المزيل واعلم ان المصنف تبع
فخر الاسلام في نسبة هذا القول للشافعي والا فهو قول ابي منصور
واتباعه من مشايخ سمرقند الحنفية وهو اختيار صاحب الميزان
مستدلين بانه لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع
لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل وللاجماع على اعتباره
في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية
فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد وعندنا لا يكون
حجة موجبة اى ملزمة لما قدمناه والجواب عما تمسكوا به اما عن
الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع
بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل اخر
وهو في شريعة عيسى عليه السلام عدم تواتر نقلها وتواطؤ
جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي
شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ
لشريعة

لشريعته وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب
بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما
ممتدة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلاة وحل الانتفاع
والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند
الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل
فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب
وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا
لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير كذا في التلويح ولكنها
حجة دافعة اى تدفع الزام الغير واستحقاقه حتى قلنا في الشقص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك
الطالب فيما في يده بان قال هو معك باجارة او عارية ان
القول قوله اى المشتري مع يمينه ولا تجب الشفعة الا
ببينة على ان ما في يده ملكه فانه يتمسك بالاصل فان اليد
دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للالزام وقال الشافعي
تجب بغير يمينه لان التمسك بالاصل يصلح للالزام وللقائل
ان يقول كلامنا في الاستصحاب لا في الظاهر اى ظاهر كان

فليس لهذه المسئلة اتصال بالمبحث الا بمشابهة كون الاستصحاب
ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب عنه بان الاستصحاب له معنيان
احدهما كل حكم عرف وجوبه في الماضي ثم وقع الشك في زواله
في الحال وبهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه والثاني
كل حكم عرف وجوبه بدليله في الحال ووقع الشك في زواله
أي في كونه زائلا في الماضي وعلى هذا له اتصال بالمبحث وانما وضع
المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الجار لا يستحق الشفعة
عنده كذا في التقرير ومن المسائل الخلافية ما اذا قال الرجل لعبده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدري ادخل ام لا
ثم قال المولى دخلت الدار وقال العبد لم ادخل فالقول للمولى عندنا
وعنده يجعل كان العبد اقام بينة على عدم الدخول فيعتق ومنها
المفقود يرث عنده لا عندنا ولا يورث لانه دفع وعلى ما حققنا عدمه
اصلي لعدم سببه اذ لم يثبت موته ومنها لا يصح صلح على انكار عنده
لاثبات الاستصحاب براءة الذمة كاليمين وصح عندنا والاحتجاج
بتعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه على تعارض
اصلين يمكن الحاقه بكل واحد منهما كقول زفر في المرافق انه من

الغايات

من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فلا
تدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل
لان الشك حادث فلا يثبت بغير علة فان قال دليله تعارض
الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله
دخول بعضها وعدم دخول بعضها فحينئذ نقول له اتعلم
ان هذا المتنازع من اي القسمين ام لا فان قال اعلم لا يكون اذا
فيه شك لان الشك مع العلم لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد
اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا امرا يمكن الوقوف
عليه بالطلب لكن معذورا لكن لا يصير حجة على غيره ممن
يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحدهما فعرف انه احتجاج بلا
دليل كذا في التقرير وفي التلويح انه ترجيح فاسد لاحد القياسين
لا بحجة برأسها بينهما واجاب عنه في التحرير بان المراد ان الاصل
عدمه فيبقى الى ثبوت موجبه والثابت التعارض اه والاحتجاج
بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق اي من جنس الاطراد من
كونه قياسا فاسدا الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل في
الاحتجاج الا بانضمام وصف اخر يقع الفرق به بين المقيس و

والمقيس عليه كقوله اى بعض اصحاب الشافعى فى مس الذكر
انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد
قال فخر الاسلام وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا
ولا رجوعا الى اصل يعنى ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه
لان نفس المس ان جعل مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان
جعل المس مع وصف آخر لزم ان لا يكون الفرع نظير الاصل والاحتجاج
بالوصف المختلف فيه اى المختلف فى كونه علة للحكم كقولهم فى الكتابة
الحالة انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة
بالخمر قال فخر الاسلام وهذا فى نهاية الفساد لان الاختلاف
فى ذلك ظاهر فلا يبقى وصفا اصلا فان عندنا الكتابة لا تمنع جواز
الاعتاق عن التكفير حالة كانت أو مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل
على ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال
بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل يكون فاسدا
والاحتجاج بما لا يشك فى فساده بحيث لا يخفى فساده على
أحد كقولهم اى الشافعية فى منع جواز الصلاة بثلاث
آيات الثلاث ناقص العدد عن سبعة يريد به الفاتحة فلا
تتأدى

تتأدى به الصلاة كما دون الآية اذ لا اثر للنقصان من السبعة فى
عدم جوازها والاحتجاج بلا دليل قيل المسئول عن حكم الحادثة
اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل منه ثلاثة اقسام من لا يطلب
منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم لى بحكم الله فى الحادثة
لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو ان من
ادعى ان حكم الله الجواز مثلا أو عدمه لانتصابه مدعيا ومن هو
مختلف فيه كالذى ادعى نفى حكم الله فى الحادثة ويدعى ذلك
مذهبا ويدعو غيره اليه فان العلماء اختلفوا فيه قال اصحاب
الظواهر لا دليل على معتقد النفى لا فى حق نفسه ولا فى حق
غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وقال
البعض يجب على النافى اقامة الدليل فى العقليات دون الشرعيات
وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا فى النفى
ولا فى الاثبات لأن لا دليل نفى للدليل فكيف يكون دليلا قال
فخر الاسلام ولا يلزم ما ذكر محمد فى العنبر انه لا خمس فيه لانه لم
يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة
الماء ولا خمس فى الماء يعنى ان القياس ينفيه ولم يرد اثر يترك

به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس
الا في الغنيمة ولم توجد ولأن الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة
بلا شبهة فقول القائل لم يعم الدليل مع احتمال قصوره عن
غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا اصح هذا النوع من صاحب
الشرع فقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع فشهادته
بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف
بالعجز فاما البشر فان صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم
ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه او العته ولم يناظر
ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل اه
ولا يرد اتباع صاحب الوحي والاخذ بالاجماع ورجوع العامي
الى قول المفتي والقاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز
بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة على صدقه
فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بالنص ووجوب قبول
قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن تقليدا لان
شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا كذا في التقرير وحمله
ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله شروع في بيان حكمه بعد
بيان

بيان شرائطه وركنه قال فخر الاسلام فاما الحكم الثابت بتعليل
النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب
الرأي على احتمال الخطأ وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا
جائز عند الشافعي اه واورد عليه انه فيما مضى جعل التعدية
من شرائط القياس وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون
اثرا له أجيب بان المراد كون التعدية حكم القياس واثره
شرط له وان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس
بنفسه كذا في التلويح وفي التحرير حكم القياس الثبوت في الفرع
وهو التعدية اصطلاحا فلزم ان لا يثبت الحكم ابتداء او صفة
الى اخره اربعة اقسام اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة
والسبب او وصفه والثاني اثبات الشرط او وصفه و
الثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء فان
العلماء اختلفوا فيه وهو اختلاف في الموجب للحكم وهو حرمة
النسيئة فلم يصح اثباته بالرأي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا
نعينه بالرأي ايضا لأن النافي يتمسك بالعدم الأصلي فعليه
الاستدلال بافساد دليل خصمه لانه متى ظهرت دليل خصمه

صحيح لا ستفى حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل ليثبت
العدم به فظاهر الفساد وانما يجب الكلام فى ان الجنس بانفراده يحرم
النسيئة باشارة النص اوبدلالته او باقتضائه وانما اثبتناه بالنص
وهو قول الراوى نهى عن الربا والريبة الشك والمراد بالريبة
هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده
موجودا وقد باع نسيئة لان النقد مزية على النسيئة و
صفة السوم فى زكاة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب
فقد اشترطها العامة لوجوب الزكاة اشتراط صفة العموم
ولو تقديرا فى اموال التجارة خلافا لمالك ولا يصح التكلم فيه نفيا
ولا اثباتا بالرأى بل بالنص فاستدل مالك بالاطلاقات
واستدل العامة بنص التقييد بالسوم وبقوله ليس فى الحوامل
صدقة والعمومات خص منها مادون النصاب والشهود فى
النكاح مثال للشرط فهو شرط عند العامة لحديث لا نكاح الا
بشهود خلافا لمالك فانه شرط الاعلان وشرط العدالة والذكاة
فيها اى فى الشهادة فى النكاح مثال لاثبات صفة الشرط فاشترطها
الشافعى لحديث لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل وشرط التثنية
بشير

يشير الى نفى شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفى الا من الرجال
ولم نشترطها عملا بالاطلاقات والبتيراء مثال لاثبات الحكم
فان ركعة الواحدة غير مشروعة عندنا للنهى عن البتيراء ولما
اشتهر من انه كان يوتر بثلاث ولا يسلم الا فى الاخيرة ولقول
ابن مسعود ما اجزأت ركعة قط وخالف الشافعى فاشترط لقوله
فاذا خشيت الصبح فاوتر بواحدة وفى المغرب البتيراء تصغير
البتراء تأنيث الابتر وهو فى الاصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة
عن الناقص وصفة الوتر مثال لصفة الحكم قال ابو حنيفة
انه واجب عملا بالامر به ولحديث ان الله زادكم صلاة ولحديث
الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا وقالا هما والشافعى سنة
لحديث ثلاث كتبت على ولم تكتب عليكم منها الوتر والرابع
من الاربعة التى يعلل لها تعدية حكم النص اليهما اى الى محل
لا نص فيه ليثبت حكم النص فيه بغالب الرأى فالتعدية
حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعى فعندنا
لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص وسرعة
الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون

القياسى والكلام فى التعليل الغير المنصوص وفى التحرير من شروط
العلة لجمع من الحنفية ان لا تكون قاصرة لنا ان ظن كون الحكم لاجلها
لا تنتفع وهو التعليل والاتفاق على المنصوصة كجوهرية النقدين
واما الاستدلال لو توقف صحتها على تعديها لزم الدور فجوابه
انه دور معية قالوا لا فائدة اجيب بمنع حصرها فى التعدية
بل معرفة كون الشرعية لها ايضا لانه اشرح للصدر بالحكم
للاصلاح ولا شك ان الخلف لفظى لان التعليل هو القياسى
باصطلاح الحنفية ولان الكلام فى علة القياسى لان الكلام
فى شروطه واركانه والا فللحنفية كثير مثله حتى فى الحج ويسمونه
اظهار حكمة لا تعليلا وتمام فيه وفى التلويح واعلم انه لا معنى
للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة المغيرة المنصوصة لانه
ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم النص
فيعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصرة
وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح
نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان
ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة
هو

هو الوصف المتعدى اهـ لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
فعنده التعليل اعم من القياسى لوجود التعليل بدونه فى العلة القاصرة
كالتعليل اى كتعليل جريان الربا فى الذهب والفضة بالثمنية
فانه قاصر عليهما واورد علينا على ظن الخلاف ان عللنا بالثمنية
لوجوب الزكاة وهو قاصر واجيب بالمنع بتعديته الى الحلى كذا
فى التحرير والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل
لان التعليل شرع مدرك لاحكام الشرع وفى اثبات هذه
الاشياء ابطال الحكم ورفعه وهذا نسخ ونصب احكام الشرع
بالرأى باطل وكذا رفعها واما القياسى الا الاعتبار بامر مشروع
فبطل التعليل لهذه الاقسام وكذا لغيرها لان نفيها ليس بحكم شرعى
وفى التلويح الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء
باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة
بطريق التعدية من اصل موجود فى الشرع ثابت بالنص او
الاجماع جائز اتفاقا واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية او
الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت انه اذا ثبت بنص
او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز أن

بجعل شيئ اخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيئ الاول
عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب
الحد قياسا على الزنا وتجعل النية شرطا لصحة الصلاة قياسا
على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه
وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا
احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب
والشرط فمن قال يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في
الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لامعنى لقول من يقول
ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه
ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في
الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء
في انه لايثبت منه شيئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط
كما يعرف به الحكم اه فلم يبق الا الرابع وهو التعدية وهو على
قسمين جلي وهو ما تبادر بالنسبة الى ما هو اخفى منه فالاولى
القياس والثاني الاستحسان لما هو اعم وهو كل دليل في مقابلة
قياس ظاهر كذا في التحرير وهو مراد المصنف بقوله والاستحسان
يكون

م فهو القياس الخفي بالنسبة الى ظاهر ويقال الاستحسان اه

295

يكون بالاثر اي النص والاجماع والضرورة والقياس الخفي
والاستحسان في اللغة عد الشيئ حسنا وفي التلويح قد استقرت
الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا أو
قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى
لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة وهو حجة عند الجميع من
غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس
الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين
القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص و
الاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد
عليه انه لاعبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق
فكيف يصح التمسك به والجواب انه لايتمسك به الا عند عدم
ظهور النص او الاجماع اه وفي فتح القدير من باب سجود
التلاوة مرادهم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط بها
الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا فظهر من هذا ان
الاستحسان لايقابل القياس المحدود في الاصول بل هو
اعم منه قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة

وقد يكون بالقياس اذا كان قياس اخر متبادر وذلك خفي وهو
القياس الصحيح فيسمى القياس الخفي استحسانا بالنسبة الى ذلك
المتبادر فثبت بهذا ان مسمى الاستحسان في بعض الصور هو القياس
الصحيح ويسمى مقابله قياسا باعتبار الشبه كالسلم فان
القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا
تركناه بالنص من اسلم فليسلم الى اخره وحديث نهى عن بيع ما
ليس عند الانسان ورخص في السلم وقد بحث ابن العز فيه
بحثا رده في فتح القدير من بابه والاستصناع مثال لما استحسن
بالاجماع وهو ما فيه تعامل للناس كخرز الخف والقياس يأباه
لانه بيع معدوم واورد عليه ان الاجماع وقع معارضا للنص
وهو قوله لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون متروكا واجيب بان
النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر
مذكور في التقرير وتطهير الاواني والآبار والحياض
مثال للمستحسن بالضرورة فان القياس يأبى تطهير هذه الاشياء
بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض والبئر للتطهير وكذا
الماء الذي في الحوض والذي ينبع من البئر لتنجسه بملاقاة النجس
و

وتنجس الدلو بها ايضا فلا تزال تعود وهو نجس وكذا الماء اذا لم
يكن في اسفله ثقب لان الماء النجس يجتمع في اصله فلا يحكم بطهارته
وطهارة سؤر سباع الطير كالصقر والبازي مثال لما استحسن
بالقياس الخفي فان القياس الجلي ان سؤره نجس لما انه من السباع وفي
الاستحسان طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع
به شرعا وقد ثبتت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين
حكمين وهو النجاسة المجاورة فثبتت صفة النجاسة في رطوبته
ولعابه وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع
والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس الا ترى ان عظم الميتة طاهر
فعظم الحي اولى فصار لهذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته
فسقط حكم الظاهر كعدمه لكنه مكروه لانها لا تحترز عن الميتة فكانت
كالدجاجة المخلاة ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا
لاهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان المعمول به الذي
هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن
على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده شروع فيما اذا
يترجح به احد القياسين على الاخر وحاصله انهم قسموا الاستحسان

الى ما قوى اثره والى ما خفى فساده وظهرت صحته وقسموا
القياس الى ما ضعف اثره والى ما ظهر فساده وخفيت صحته
فاول الاول مقدم على اول الثانى وثانى الثانى مقدم على ثانى
الاول مثال ما اجتمع فيه اول كل منهما اسباع البهائم والاستحسان
القياس الخفى على الآدمى لضعف اثر القياس اى موثره وهو
مخالطة اللعاب بالنجس لانتفائه اذ تشرب بمنقارها العظم الطاهر
فانتفت علة النجاسة فكان طاهرا كسور الادمى واثره اقوى
فان قلت سبق عندهم ان لا تعليل بالعدم وهذا الاستحسان
قياس علل فيه به قلنا تقدم العلة متحدة فيستدل بعدمها
على عدم حكمها كذا فى التحرير كما اذا تلى آية السجدة فى
صلاته فانه يركع بها قياسا وفى الاستحسان لا يجزئه مثال
لما اجتمع ثانيا هما وان كان الركوع هو القياس لظهور ان ايجاب
السجدة لاظهار التعظيم وهو فى الركوع ولذا اطلق عليها اسم
فى قوله تعالى وخر راكعا وهى صحته الخفية واما فساده الظاهر فلزوم
تأدى المأمور به بغيره والعمل بالمجاز مع امكانه بالحقيقة و
الاستحسان الاخفى قياسا على سجود الصلاة لا ينوب ركوعها
عنه

297
عنه وهو صحته الظاهرة لوجه فساد ذلك من تأدى المأمور به بغيره
واما فساده الباطن فلانه قياس مع الفارق وهو ان فى الصلاة كل
من الركوع والسجود مطلوب بطلبين مقترنين اركعوا واسجدوا
فمنع تأدى احدهما فى ضمن الآخر بخلاف سجدة التلاوة طلبت
وحدها وعقل انه لذلك الاظهار ومخالفة المستكبرين وهو حاصل
بما اعتبر عبادة غير ان الركوع خارج الصلاة لم يعرف عبادة فتعين
فيها فترجح القياس ونظر فى ان ذلك ظاهر وقد اخفى وهو عن
الذهول عن التعبير عنها شرعا بالركوع وظهر ان لا استحسان الا
معارضا القياس كذا فى التحرير والصحة تقارب الاثر والضعف
يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين فى كل
من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة فى الفساد ظهورها
بالنسبة الى فسادها الخفى وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة الى ما يقابله
من القياس والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلى خفاؤها
بان ينظم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا
على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعين العمل
بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية

حتى يجوز العمل بالمرجوح كذا في التلويح وقد ذكر في التوضيح
تقسيما عقليا ممكنا للقياس والاستحسان واوضحه في التلويح وتبعهما
عليه في التحرير فراجعه ان اردت الاطلاع عليه ثم اعلم ان هذا من
المواضع التي يقدم القياس على الاستحسان فيها وقد ذكرها ابو العباس
الناطفي في الاجناس كما ذكره الامام الاتقاني الاولى مسئلة السجود
التلاوة الثانية قال في كتاب طلاق الاصل اذا قال ان ولدت
ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج في القياس
لا تصدق ولا يقع عليها الطلاق اخذ فيها بالقياس لا الاستحسان
بخلاف التعليق بالحيض لانه لا يعلم الحيض الا من جهتها وفي
الولادة يعلم من غيرها كالقابلة الثالثة قال في كتاب رهن
الاصل رجلان في ايديهما دار أقام كل منهما بينة ان فلانا
آخر رهنها عنده واقبضها اياها انه لا يكون رهنا لواحد منهما
في القياس وبه نأخذ ولم يذكر الاستحسان وذكر في كتاب
الشهادات في الاصل وفي الاستحسان يكون لكل منهما نصفها رهنا
بنصف الدين الرابعة قال في كتاب بيوع الاصل لو قال الطالب
اسلمت اليك في ثوب يهودي طوله ستة اذرع في ثلاثة اذرع
وقال

وقال المطلوب طوله خمسة في ثلاثة تحالفا قياسا وبه اخذ وفي
الاستحسان القول للمطلوب الخامسة قال في الجامع الكبير شهد
اربعة على رجل بالزنا وشهد رجلان عليه بالاحصان وامر القاضي
برجمه ثم وجد الامام شاهدي الاحصان عبدين أو رجعا عن الشهادة
ولم يمت المرجوم الا انه اصابه جراحات القياس في هذا ان يقام عليه
حد الزنا مائة جلدة وهو قولهما وفي الاستحسان يدرأ عنه الحد
ويسقط عنه ما بقي وبالقياس اخذ وترك الاستحسان لان في اقامة
الحد عليه جمعا بين بعض الرجم والحد فيؤدي الى الزيادة في حد الجلد
ما لم يكن وجب عليه ووجه القياس ان ما حصل من بعض الرجم
لم يكن على وجه الحكم بوجودهم عبيدا فكان كالعدم السادسة
قال في الجامع الكبير اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي
بجلده مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد فالقياس
في هذا ان يرجم وهو قولهما وفي الاستحسان لا يرجم وبالقياس
أخذ السابعة قال في كتاب رهن الاصل لو تزوج امرأة على غير مهر
مسمى واعطاها رهنا بمهرها ثم طلقها قبل الدخول لها المتعة ولو
الرهن عندها يذهب بالمتعة في قول محمد استحسانا والقياس ان

لا يذهب بريا وهو قول ابي يوسف وللمرأة مطالبة الزوج بالمتعة

الثامنة قال في كتاب وكالة الاصل لو وكل الحربي المستأمن مثله بخصومة

في دار الاسلام ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقي الوكيل في دار الاسلام

فهو على وكالته ولو كان المدعى عليه هو الحربي المستأمن ولحق بدار

الحرب بطلت الوكالة في القياس وفي الاستحسان هو على الوكالة وبالقياس

نأخذ التاسعة في الزيادات رجل له ابن معتوه وابن المعتوه ابن صحيح فزوج امة غيره بالنكاح فاشترى *(معتوه وابن المعتوه ابن ص)*

الأب هذه الأمة لابنه المعتوه القياس ان يقع الشراء للأب ولا يقع للمعتوه

وفي الاستحسان يقع الشراء للمعتوه وبالقياس اخذ ولو اشترى

ابن المعتوه فانه لا يلزمه ويلزم الأب ويعتق عليه لانه ابن ابنه

العاشرة قال في ديات الاصل لو وقع رجل في بئر حفرت في طريق

فتعلق باخر وتعلق الآخر بآخر فوقعوا جميعا فماتوا فوجد في البئر

بعضهم على بعض فان حاقر البئر يضمن دية الاول ويضمن الاول

دية الثاني ويضمن الثاني دية الثالث فيكون ذلك على عواقلهم

فهذا هو القياس وبه نأخذ وفيها قول اخر هو الاستحسان

الحادي عشر قال في كتاب نكاح الاصل قال لعبده هذا ابني او قال

لامته هذه بنتي اوقعت العتق اخذا في هذا بالقياس وتركت

الاستحسان

الاستحسان اه وليس المقصود حصرها فيما ذكر قال فخر الاسلام ان

هذا القسم عز وجوده قال صاحب الكشف ناقلا عن شيخه وهو

عمه انه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع ووجدت في بعض النسخ

ان ذلك احد عشر مسئلة فقابلت بينهما فجاء الزائد على السبع سبعا

ووجدت في موضع اخر ان نجم الدين النسفي اخرج ثمان مسائل غير

ذلك فكان الجميع اثنين وعشرين مسئلة ولولا مخافة التطويل

لكتبتها هنا فاما القسم الذي ترجح فيه الاستحسان على القياس

فاكثر من ان يحصى كذا في التقرير ثم المستحسن بفتح السين الثانية

اي الحكم الثابت بالقياس الخفي تصح تعديته الى صورة اخرى

لان من شأن القياس التعدية بخلاف الاقسام الاخر اي الحكم

الثابت بالاثر او بالاجماع او بالضرورة المقابل للقياس الجلي فلا

يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس الا ترى ان الاختلاف

في الثمن اي في مقداره من المتبايعين قبل قبض المبيع لا يوجب

يمين البائع قياسا اي جليا على سائر التصرفات لأن المنكر هو المشتري

وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فتكون اليمين

عليه وحده ويوجب اي يوجب الاختلاف يمين البائع ايضا

استحسانا بالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما
اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فتوجه
اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين تكون على المنكر
وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين
اي الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع
والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول
وتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا
ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما
أو في التقويم قاس ابو حنيفة على هذا الفصل كل عقد اختلفا في بدله
والمعقود عليه غير مسلم والتسليم فيه لا يجب الا بعد تسليم البدل
من النكاح والاجارة والكتابة اه فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية
ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف
يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو
حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات
الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم
الاستحسان

الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه ان لا يوجد
في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي
ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة كذا في التلويح فاما
بعد القبض اي قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع الا بالاثر
وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فلم تصح تعديته الى الوارث ولا الى هلاك السلعة ولا الى
الاجارة بعد استيفاء المنافع لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر
شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال
قيام السلعة وما روي من قوله اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا
فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان أريد رد المأخوذ
فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه
العقد كذا في التلويح ومحمد رحمه الله قال بالتعدى في الكل وهو مشكل
لمخالفته الاصول [وشرط الاجتهاد] لما كان بحث الاصولي عن
الأدلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريقه الاجتهاد ذكره
في بحث القياس وهو لغة بذل الطاقة في تحصيل ذي كلفة واصطلاحا
ذلك من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني ونفي الحاجة الى قيد الفقيه
للتلازم بينه وبين الاجتهاد سهو لان المذكور بذل الطاقة لا

الاجتهاد ويتصور في غيره حكم وشيوع الفقيه لغير المجتهد مسمى
بحفظ الفروع في غير اصطلاح الاصول ثم هو تعريف لنوع من الاجتهاد
لا ما في العقليات اجتهاد غير ان المصيب واحد والمخطئ آثم والحسنى
تعميمه بحذف ظني كذا في التحرير ان يحوي اي يجمع علم الكتاب
بمعانيه بان يعرفه مع معانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف
معان المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة
والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب
السليقة اي الطبع واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام
مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط
الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي ووجوهه
التي قلنا اي اقسامه من الخاص والعام والمشترك والمؤول والمجمل
والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا الخاص وذاك عام
وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا مغاير
لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر
هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ
عن ظهر القلب كذا في التلويح وفي التحرير وشرط مطلقه بعد صحة
ايمانه

ومعنى بذلك انه يعني من نفس الصحيح عن المزيد عليه كذا في التحرير صح

ايمانه معرفة محال جزئيات مفاهيم الالقاب الاصطلاحية المتقدمة
للمتن من شخص الكتاب والسنة في الظهور كالظاهر والعام والخفاء
كالخفي والمجمل وهي اقسام اللفظ متنا واستعمالا لا حفظها اهـ وعلم
السنة بطرقها اي قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس
الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة
او احاد ومن ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن
احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط
فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري
ومسلم والبخاري والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد
معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام
كذا في التلويح وان يعرف وجوه القياس بشرائطها واحكامها
واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح
وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه
في اجتهاده واشار الى انه لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد
وثمرته فلا تتقدم عليه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة

الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان
الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة كذا في التلويح ولا
العدالة لانها شرط قبول فتواه كذا في التحرير ثم هذه الشرائط
انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الأحكام واما المجتهد
في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام
الغزالي فان قلت لابد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا
يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة
جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في
حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام
النكاح كذا في التلويح وحكمه اى الاثر الثابت بالاجتهاد الاصابة
بغالب الرأى اى غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري
الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول
الدين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب في موضع الخلاف
وهي المسائل الفقهية بناء على ان الحق واحد وان المصيب عند
اختلاف المجتهدين واحد بناء على ان لله تعالى في كل صورة
من الحوادث حكما معينا عند اهل السنة والجماعة لكن اختلفوا
فذهبوا

فذهبت طائفة من المتكلمين الى ان عليه دليلا قطعيا والمجتهد مأمور
بطلبه لكن يستحق المخطئ العقاب عند بعضهم والعامة على انه عليه
دليلا ظنيا ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف
باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا
واخذنا باثر ابن مسعود في المفوضة فانه قال ان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان
والله ورسوله منه بريئان وبيان الأدلة وتحقيقها في التوضيح
والتلويح وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب بناء على ان الحكم عندهم
ما ادى اليه اجتهاد مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله
في حق كل مجتهد مجتهد وهو معنى قولهم والحق في موضع الخلاف
متعدد فعندهم لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى
اليه رأى المجتهد وهذا اى محل الخلاف في النقليات لا في
العقليات اى في الاصول والعقائد فالمخطئ فيها معاتب بل
مضلل او كافر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين
الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز
وجود الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما

نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم توجب
تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن أو مسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال
فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة كل من القولين
كذا في التلويح وفي التحرير العقليات ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم
ووجوده موجده تعالى بصفاته وبعثة الرسل والمصيب من مجتهديها
واحد اتفاقا والمخطئ ان فيما ينفي ملة الاسلام فكافر آثم مطلقا عند
المعتزلة اى بعد البلوغ وقبله بعد تأهله للنظر وبشرط البلوغ عند من
أسلفنا من الحنفية كفخر الاسلام اذا ادرك مدة التأمل ان لم يبلغه سمع
ومطلقا ان بلغه وبشرط بلوغه للاشعرية وقدمناه عن بخارى الحنفية
وهو المختار وان غيرها كخلق القرآن وارادة الشر فمبتدع آثم لا كافر واما
الفقهية فمنكر الضروري كالاركان وحرمة الزنا والشرب والسرقة
كذلك لانتفاء شرط الاجتهاد فهو انكار للمعلوم ابتداء عنادا
وغيرها الأصلية لكون الاجماع حجة والخبر والقياس آثم بخلاف حجية
القران والسنة فانه كفر وغيرها فالقطع لا اثم وهو مقيد بوجود شرط
حده من عدم كونه في مقابلة قاطع نص او اجماع اه ثم المجتهد اذا
أخطأ كان مخطئا ابتداء في اجتهاده وانتهاء فيما هو الحق حقيقة
عند

عند البعض مستدلا باطلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان
أخطأت فلك حسنة فان الخطأ المطلق هو ما يكون ابتداء وانتهاء
وقد تبع المصنف فخر الاسلام في نقل الخلاف وبيان المختار وقد
انكره المحقق في التحرير فقال ونقل الحنفية الخلاف انه مخطئ
ابتداء وانتهاء وهو المختار لا يتحقق اذ لا ابتداء بالاجتهاد وهو
به مؤتمر غير مخطئ به قطعا وان حمل على خطأه فيه لاخلاله ببعض
شروط الصحة فاتفاق والمختار انه مصيب ابتداء فهو مأجور
وعن طائفة لا اجر ولا اثم ولعله لا يتحقق فان القول بأجر ليس
على خطأه بل لامتثاله امر الاجتهاد وثبوت ثواب ممتثل الامر
معلوم من الدين لا يتأتى نفيه وكذا في التحرير مخطئ انتهاء
لكن اثم خطأه موضوع اتفاقا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد
فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب
بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه
يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم
الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن
كذا في التلويح ثم اعلم ان الحاكم في المسائل الاجتهادية وان كان

هو الله تعالى لانه لا حاكم الا هو سبحانه الا انه لم يحكم الا بالصواب
فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حول الباطل وما
وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور
في ذلك [تتمة] مشتملة على مسائل من التحرير باختصار الاولى
المجتهد بعد اجتهاده في حكم ممنوع من التقليد فيه اتفاقا والخلاف
قبله والاكثر ممنوع الثانية اذا تكررت الواقعة المختار لا يلزمه
تكرير النظر لانه ايجاب بلا موجب الثالثة لا يصح في مسئلة المجتهد
قولان للتناقض فان عرف المتأخر تعين رجوعا والا وجب ترجيح
المجتهد بعده بشهادة قلبه وعند بعض الشافعية يخير متبعه
المقلد في العمل بايهما شاء كذا في بعض كتب الحنفية المشهورة
وفي بعضها ان لم يعرف تأريخ فان نقل في احد القولين عنه
ما يقويه فهو الصحيح عنده والا ان كان متبع بلغ الاجتهاد
رجح بما مر من المرجحات ان وجد والا يعمل بايهما شاء بشهادة
قلب وان كان عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم بالتسامع
وان متفقها تبع المتأخرين وعمل بما هو اصوب واحوط عنده
الرابعة لا ينقض حكم اجتهادي صحيح ان لم يخالف ما ذكر الخامسة
يجوز

يجوز خلو الزمان عن مجتهد خلافا للحنابلة لنا لا موجب والاصل
عدمه بل دل على الخلو قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم
انتزاعا الى قوله حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء
جهالا السادسة التقليد العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج
منها السابعة غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد وان كان مجتهدا
في بعض مسائل الفقه او بعض العلوم كالفرائض على القول
بالتجزي وهو الحق فيما لا يقدر عليه الثامنة الاتفاق على
حل استفتاء من عرف من اهل العلم بالاجتهاد والعدالة او رآه
منتصبا والناس يستفتونه معظمين وعلى امتناعه ان ظن
عدم أحدهما فان جهل اجتهاده دون عدالته فالمختار منع استفتائه
بخلاف المجهول من غيره اذ الاتفاق على المنع التاسعة أفتى غير
المجتهد بمذهب مجتهد تخريجا لا نقل عينه فانه يقبل بشرائط
الراوي ان كان مطلعا على مبانيه اهلا جاز والا فلا العاشرة يجوز
تقليد المفضول مع وجود الافضل الحادي عشر لا يرجع فيما قلد
فيه اي عمل به اتفاقا وهل يقلد غيره في غيره المختار نعم فلو التزم
مذهبا معينا كابي حنيفة والشافعي فقيل يلزم وقيل لا وقيل

كمن لم يلتزم ان عمل بحكم تقليد لا يرجع عنه وفي غيره له تقليد غيره
وهو الغالب على الظن وقيده متأخر بان لا يترتب عليه ما يمنع منه
فمن قلد مالكا بعد الشافعي في عدم نقض بلا شهوة وصلى ان كان
الوضوء السابق بذلك واستيعاب صح والا بطلت عندهما اهـ
ولهذا اي ولكون المجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص
العلة وهو تخلف الحكم عنها في محل من محالها لقيام مانع فالاكثر
انه تخصيص للعلة وهو ان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد
المحال ثم تخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا
على المحال وذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف الى انه ليس تخصيصا
وانما عدم المانع جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة
النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها فعدم المانع
شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء
الحكم في صورة النقض عندنا يكون مستندا الى عدم العلة وعند
الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى كذا في التلويح
واختار في التحرير قول الاكثر وقال انه المختار لانه تخصيص لعموم
دليل حكم لموجب قبوله كاللفظ وما قيل الخلاف مبني على الخلاف
في

في قبول المعاني العموم فالمانع اذ لا تعدد الا في محال مانع هنا غير
لازم لوقوع الاتفاق حينئذ على تعدد محال والكلام هنا ليس
الا باعتبارها اذ حاصله انه يوجب الحكم في محاله الا محل المانع
والمانع هو دليل التخصيص وبه اندفع قول المانعين انه تناقض
لا تخصيص لان دليل العلية يوجب قبول هذا الوصف مؤثرا
في الحكم كقوله جعلته امارة على الحكم اينما وجد بل في غير محل
التخلف غير انا اذا قطعنا بانتفاء الحكم في بعض محاله مع النص
على العلة ولم يظهر ما يصح اضافة التخلف اليه وقررنا مانعا جمعا
بين الدليلين وهو ابطال دليل العلة لانه يؤدي الى تصويب
كل مجتهد لان التخصيص يقتضي حجية المخصص والمخصوص
منه شرعا والعلة تصلح مخصصا عند من يجوز التخصيص فيكون
كل من العلتين صحيحا فيلزم تصويب كل مجتهد وبينه في
التحرير بان صحة الاجتهاد تثبت بعد تأثيره بسلامته عن
المناقضة لظهور خطأه بانتقاضه فان جاز التخصيص
جاز لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول كانت علتي
تقتضي ذلك لكنها خصت لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم

اجتهاده عن الخطأ فيكون المجتهد مصيبا ورد بانا لا نسلم ان
التخصيص يؤدى الى تصويب كل مجتهد لجواز ان يكون شرطه
بيان مانع وقال لا يقدر المجتهد على ذلك واجيب بان
القول بالتخصيص فرع القول بالتصويب فانه
بالتصويب يحتاج الى القول بالتخصيص لان النقض يوجب
كون المعلل مخطئا ضرورة وهو خلاف معتقدهم فالقول
بالتصويب دعاهم الى القول بجواز التخصيص ضرورة
اه وفى التحرير واما الزام تصويب كل مجتهد فمنتف لان
انتفاء علية الوصف لا يقبل منه اولا الا بدليل ومع التخلف لا
يقبل منه الا ان يبين مانعا انما ذلك لازم مع اجازته
بلا تعيين المانع او بلا مانع كما قيل اه خلافا للبعض وهم
القاضى ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخى والجصاص
فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة والاول قول
مشايخ ما وراء النهر غير ابى زيد والمانعون فى المستنبطة
اختلفوا فى جوازه فى المنصوصة وقدمنا عن التلويح انه
خلاف لا جدوى له وفى التقرير ولعل المحققات تمشية
العلة

العلة عند ظهور صورة نقض على ان انتفاء الحكم لانتفاء العلة اكثر حذفا فى صنعة
الاستدلال من الوجه الاخر لسلامته عن كون الوصف علة غير علة فيرهما كالاحسن
لهذا النوع من المناظرة واما ان يترتب على ذلك فائدة علمية يترتب عليها حكم
اصلى كتصويب كل مجتهد او القول بوجوب الاصلح فليس كذلك لان انتفاء
العلة على هذا الوجه المذكور يستلزم زيادة وصف او نقصانه اعنى الذى سماه
المخصص مانعا فان كان القول بالتخصيص يستلزم التصويب والاصلح كان القول بانتفاء
الحكم لانتفاء العلة كذلك لان لازم اللازم لازم وان لم يكن بطل الالزام اه وذلك
اى بيان التخصيص ان يقول المعلل عند ظهور التخلف كانت علتى توجب
ذلك الحكم لكنه لم يجب اى لم يثبت بتلك العلة مع قيامها اى تلك العلة
لمانع فصار اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من
العلة اى مخرجا عن كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع وانما قيد به
لان مجرد قوله لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص
وفى التحرير والحق نقل بعضهم الاتفاق على المنع بلا مانع وعندنا عدم الحكم
بناء على عدم العلة وقدمنا انه لا نفع فى هذا النزاع ولا ثمرة له وبيان
ذلك اى بيان ما قلنا من ان عدم الحكم لعدم العلة فى الصائم الناسى
التقييد به ليس لاخراج المستيقظ وانما هو لبيان انه صب فى حلقه

مكرها اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم
عليه الناسي فانه لا يفسد صومه باكله أو شربه أو جماعه مع فوات الركن
فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمة لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك وقلنا عدم الحكم لعدم العلة وهو
فوات الركن لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط
عنه معنى الجناية فكان امساكا وبقي الصوم لبقاء ركنه حكما
والمصبوب فيه ليس في معناه اذ ليس الى المستحق فلم يسقط اعتباره بخلاف
الساقط في حلقه نائما مطر كما هو مقتضى النظر كذا في التحرير لا مانع
من فوات ركنه واورد عليه ان فيه انكار الحس والعقل والشرع
وانقلاب الحقيقة فان الاكل موجود حسا وشرعا فلو قلنا بعدمه
لزم الانقلاب واجيب بان الصوم ليس هو الامساك الحسي بل
امساك اعتبره الشارع فليس لوجود الاكل الحسي في ذلك مدخل
وكذلك العقل لا مدخل له في كيفية العبادات والوجود الشرعي
للاكل ممنوع فان الافطار الشرعي انما يتحقق بجعل فعله فطرا
وقد انتفى ذلك بقوله تم على صومك سماه صوما والحسي
غير

غير معتبر فبقي ان يكون شرعا فدل على عدم اعتبار فعله فطرا وانما
لزم الانقلاب ان لو جعلنا الآكل غير آكل وليس كذلك بل نقول
الشرع لم يجعل اكله فطرا كذا في التقرير واما على طريقة المخصصين
فساد الركن علة الفساد تخلف عنها في الناسي لمانع وهو الاثر مع
وجود العلة وبني على هذا اي على القول بتخصيص العلل تقسيم
الموانع وهي خمسة التحقيق انها ثلاثة لكنهم لما اخذوا في تعداد
الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا
من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق
العلة والعمل في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم
أربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو
المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في
العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء
وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج
النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا
اليها الحسية لزيادة التوضيح كذا في التلويح مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر فانه علة الملك الثمن والمبيع جميعا واذا اضيف

الحر كان ذلك مانعا عن اصل الانعقاد لعدم المحل ولا علة في
غير محل ومانع يمنع تمام العلة اي تمام الانعقاد في حق المالك
كبيع عبد الغير اي مال الغير اما كونه منعقدا فبدليل انه يلزم
باجازته وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة واما كونه
غير تام فبدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الورثة
قيدنا بكونه في حق مالك لانه تام في حق العاقد الفضولي
حتى لم يكن له ولاية ابطاله كذا في التقرير وفي صحة فسخ الفضولي
لعقده تفاصيل مذكورة في النكاح والبيع من فتاوى قاضيخان
وغيرها ومانع يمنع من ابتداء الحكم وهو المالك لتعلق ثبوته
بسقوطه حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن
ملكه وان انعقد البيع على التمام لان الشرط داخل على الحكم
دون السبب كخيار الشرط اطلقه وقيده في التحرير بكونه للبائع
فانه يمنع الملك للمشتري والاولى الاطلاق لان خيار المشتري
يمنع الملك للبائع في الثمن ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
فلا يمنع ثبوت الملك لكن لا يتم بالقبض معه ويتمكن من له
الخيار من الفسخ بلا قضاء ولا رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم
كخيار

كخيار العيب فيثبت الملك معه تاما ولا يتمكن من الفسخ بعد القبض
الا بتراض او قضاء لكنه ليس بلازم لثبوت ولاية الرد بالعيب وذكر
فخر الاسلام مثال الموانع من الحسيات في الرامي اذا انقطع وتره او انكسر
فوق سهمه فلم ينعقد علة واذا حال بينه وبين مقصده حائط
منع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه
فيدفعه بترس أو غيره والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم يداويه
فيندمل والذي يمنع لزومه ان يصيبه فيمرض به ويصير صاحب
فراش ثم يصير له كطبع خاص فيأمن منه غالبا بمنزلة من
ضربه الفالج كان مريضا فان امتد فصار طبعا صار في حكم الصحيح
اه ثم اعلم ان تقسيم الموانع شهير اصولا وفروعا
وهو مرجح للقول بجواز تخصيص العلل وعلى القول
بعدمه فلا موانع فالبيع الذي فيه خيار ليس بعلة اصلا
وانما العلة البيع الخالي عنه وعلى هذا فقولهم
فيه انه علة اسما ومعنى لا حكما مجاز والعلة الحقيقية
العلة اسما ومعنى وحكما وسيأتي بيانه ثم العلل نوعان
شروع في بيان دفع القياس لانه انما يتم اذا خلا عن

الدفع طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان
فاسدا الا انه لما مال اليه عامة اهل النظر ذكر دفعه ليبين
ما يعترض عليه وفي التلويح وينبغي ان يراد بالطردية
ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح
الحصر في المؤثرة والطردية وعلى كل قسم
ضروب من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها
اربعة القول بموجب العلة وهو التزام السائل ما
يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود
وهذا معنى قولهم هو ان يسلم ما اتخذه المستدل
حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه
ويقع على ثلاثة اوجه كما في التلويح وهو يلجئ المعلل
الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمعنى مؤثر
يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف
كقولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه
صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء
والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الصوم بالفرضية
يوجب

يوجب تعيين النية اينما كان فنقول عندنا لا يصح الا
بتعيين النية وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين
يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم منه ثبوت
ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية تعيين ام لا
والممانعة وهو منع ثبوت الوصف في الاصل والفرع
او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم
او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع
الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا
المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ
من شرط القياس امكان الحكم في الفرع كذا في التلويح اما ان تكون في نفس الوصف
وهي نوعان منع ثبوت الوصف في الاصل كما يقال مسح الرأس طهارة مسح
فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح
عن النجاسة الحقيقية واما في النزاع كما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع
بل بنفس الافطار على وجه تكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع
كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة

المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم أو في صلاح
اى الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف
لا اسلم انه صالح للعلية فان الطرد باطل عندنا كما مر كقول الشافعي
في اثبات ولاية الأب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح للعلية لانه لم يظهر له تأثير في موضع
اخر أو في نفس الحكم وهو نوعان احدهما ان يمتنع ثبوت الحكم الذى
يكون الوصف علة له في الفرع ثانيهما ان يمنع ثبوت الحكم الذى يدعيه
المعلل بالوصف المذكور في الاصل كقوله صوم فرض
فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ان ادعيتم انه لا يصح الا بتعيين
النية بعد صيرورته معينا فلا نسلم هذا في الاصل اعنى القضاء وان ادعيتم
انه لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في الفرع
المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون
صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته معينا لانه
حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل كذا في التوضيح أو في نسبته
الى الوصف اى الحكم كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم
فنقول لا نسلم ان له علة عدم عتق ابن العم عدم البعضية فان عدم البعضية
لا

لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة أخرى للعتق بل انما
لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية والثالث فساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة
بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه
النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه
يمكنه ان يحترز عنه ودفعها بان يفسر الكلام بنوع تفسير ويفيد في
تفيد وقسم بعضهم فساد الوضع قسمين احدهما كون القياس على خلاف
مقتضى الادلة الثلاثة وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي
ربطه به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في ترتيب التخفيف وبالعكس
كتعليلهم اى اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام
احد الزوجين فان الاسلام لا يصلح مطلقا للنعمة وانما هو عاصم
والرابع المناقضة اي النقض وهو تخلف الحكم عن العلة وهو المجوز
اهل الطرد الى المؤثرة لقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما
طهارتان فكيف افترقا في النية ومنه يتضح انه مراده بانكار
الافتراق وجوبا استواؤهما في اشتراط النية فانه ينتقض بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية

ولابد له من التفصي عن المناقضة بأنه يقول المراد انها تطهير حكمي
أي تعبدي غير معقول المعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي
فيقول المعترض الحنفي ان اردت انه نفس التطهير وازالة بالماء حكمي
فممنوع كيف والماء يطهر بطبعه خلقه الله آلة للطهارة في اصله فيحصل
به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لا بخلاف التراب
فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالنية وان اردت ان الوضوء
تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة الحكمية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط
النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلقه طهورا فانه امر معقول
وتمام تقرير هذا المبحث وبيان التوفيق بين كلام فخر الاسلام
وصاحب الهداية مذكور في التلويح ولكتابنا هذا لا يحتمله ثم اعلم
ان لا يتقدم الفرع على حكم الاصل فلا يصح القياس الوضوء على
التيمم لثبوته قبله الا ان يراد بمعنى الافادة واما المؤثرة
فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة يعني ان للسائل الممانعة
والمعارضة اما الممانعة ففي اساس المناظرة لان السائل منكر والمنكر
سبيله لا يتجاوز حد المنع والانكار على مثال الخصوم في
الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المطلوب على السائل والسائل مدعي
عليه

فيشترط النية تحقيقا للمعنى صح

صح المحقق في التحرير ذكر من شروط القياس اهـ صح

قف

عليه فطالبه سببه الانكار فلا يتجاوزه الا عند الضرورة ثم بعد
الممانعة ليس للسائل الا المعارضة اي الخالصة الخ اي المؤثرة
لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب
والسنة واجماع الامة لان هذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا
التأثير الثابت بها لانه في مناقضة تناقضه هذه الادلة واذا
اندفع التناقض اندفع فساد الوضع بالاولى لان فساد الوضع
عدم اساس القياس والمناقضة محل مجلس وتعقبهم في التحرير
في قولهم ان المؤثرة لا تحتمل المناقضة الى اخره بان الايراد انما هو
على ما ظنه المجتهد علة الجنس مثلا الجنس الحكم الى اخره وهو التأثير
ليس نصا على علية العين للعين وعليه الايراد والاصح نفي المعارضة
ايضا اذ بعد ظهور تأثير الوصف كيف يعارض خصوصا بطريق
القلب انتهى وفي التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح
على كل تعليل فلا بد من دفعه انتهى وذكر بعده الجواب ان التأثير
لا يثبت الا بنص او اجماع ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض
بالنقض وفي التقرير في الفرق بين قبول المؤثرة المعارضة دون
المناقضة وجه به احدهما ان الادلة تحتمل التعارض لجهلنا بالناسخ

لانكار ظنه لا على العلة الشرعية في نفس الامر وايضا النص على علة صح صح

فكذا العلل الثابتة بدلالة الشارع ان التناقض يبطل نفس الدليل بالنسبة
الجهل والسفه الى صاحب الشرع والتعارض يقرره يلزم نسبة
الجهل الينا انتهى وسيأتي له زيادة توضيح في بحث العلل لكنه
اي الشأن اذا تصور مناقضة اي نقضه صوري على المؤثرة
يجب دفعه بطرق اربعة الاول الدفع بالوصف وهو منع
وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف
وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث
الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
والرابع الدفع بالغرض وهو ان نقول الغرض التسوية بين
الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا
الحكم وكما انه ظهر الحكم قد تأخر في الفرع فكذا في الاصل
فالتسوية حاصلة بكل حال كذا في التوضيح كما نقول في الخارج
من غير السبيلين انه نجس خارج فطاهر حيثنا كالبول فيورد
عليه نقضا ما اذا لم يسل من راس الجرح فانه خارج
نجس من بدن الانسان وليس بحدث فندفعه اولا
بالوصف وهو انه ليس بخارج فان الخروج هو الانتقال
منه

منه مكانه باطن الى مكانه ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف
السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج ثم ندفعه ثانيا
بالمعنى اي بمنع المعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي
صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة للعلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص كذا في التوضيح وهو وجوب
غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا
باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع بدليل وجوب غسل
ذلك الموضع صار الوصف وهو خروج النجس حجة في انتفاء
الطهارة منه حيث انه وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون
منه اي البدن لا يتجزى فانه وجب غسل بعضه وجب غسل
كله لكنه اقتصر على الاعضاء الاربعة دفعا للحرج وفيه
بما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج
فانه يقتصر على موضع الاصابة وهنا اي فيما اذا
لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع لانه ما لا يكون حدثا
لا يكون نجسا على الصحيح فعدم الحكم وهو نقض الطهارة
في غير السائل لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه .

صاحب الجرح السائل فانه خارج نجس وليس بحدث حيث
لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم
اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض
ببيان انه ثمه موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني
لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكنه تأخر حكمه
الى ما بعد خروج الوقت ولذا لم يجز له المسح على الخفين
بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض
معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل
وهو القسم الرابع فانه غرضنا التسوية بين الدم والبول
في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك اي البول حدث
فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت نفيا للحرج
فكذا هذا اي في صورة الدم واما المعارضة وهو القدح
في المدلول من غير تعرض للدليل باقامة الدليل على خلافه
قال في التلويح فان قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام
الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله
قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته

على

على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان
الشروع فيما بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا
لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال
فالحاصل ان القدح في المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد
في الدليل او في المدلول الاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات
الدليل وهو المناقضة والمنع اما مقدمة معينة مع ذكر السند
او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض
بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه
في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي
مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة
المعلل دليلا على اثباته وهو المعارضة في المقدمة فتدخل
في اقسام المعارضة واما ان تكون قبلها وهو الغصب الغير
المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل
من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو
خرج عن التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما و
مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح بالمدلول

من غير تعرضه للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة
لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة
وتجري في الحكم بأن يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب
وفي علة بأن يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله
الاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة
وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم
اما ان تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه فهو نوعان
معارضة فيها مناقضة وقد مثلنا لها المعارضة في الحكم بدليل
المعلل ولو بزيادة شيء عليه اما كونها معارضة فمن حيث
اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل
المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين واورد
في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف
اجتمعا اجيب بأنه يكفي في المعارضة التسليم من حيث
الظاهر بأن لا يتعرض للانكار قصدا ورد بان
في كل معارضة معنى المناقضة لانه نفي حكم الخصم
وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة

انتفاء

انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم واجيب بأن عند
تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل
دليل المعارضة بخلاف ما اذا اتحد الدليل وهي القلب
وهي ان يكون دليل المعارضة على نقيض الحكم بعينه وهي
نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة ماخوذ في
اللغة من القلب جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة
يقال قلبت الشيء جعلته منكوسا لان العلة اعلى من الحكم
لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا فنسبتها بمنزلة
جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا
أقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل
علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة
التوضيح نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية
لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال انه معارضة
في الحكم من جهة ان السائل عارضه تعليل المستدل بتعليل
اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكم المترتب
عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء

الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى كذا في التلويح كقولهم أي أصحاب
الشافعي في الاستدلال على ان الاسلام ليس من شرائط
الاحصان ان الكفار اي اهل الذمة جنس يجلد بكرهم مائة
فيرجم ثيبهم كالمسلمين والبكر والثيب يقع على الذكر والانثى
فيجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم فنقول بطريق القلب
المسلمون انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم فجعلنا ما جعلوه
علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعلوه حكما وهو
الرجم علة فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح
معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة
بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير
ولا تأثير ويمكن ان يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة
او قلب وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التأثير
في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك
وهذا الحكم فساد الوضع فتخصيصه لانه لا يمكنه بعد ثبوت
التأثير مما لا وجه له كذا في التلويح والمخلص منه ان
يريد بالمخلص الجواب عند هذا القلب ودفعه بالاحتراز
عن

عن وروده ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال
بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر
بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر
فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون
دليلا عليه كالنار مع الدخان فلا امتناع في جعل المعلول
دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه
الخشبة قد مستها النار لانها محترقة ثم اعلم ان هذا المخلص
لا يتاتى في المثال المذكور لانه انما يكون عند تساوي الحكمين
بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح
الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس
والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين
والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور
فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني
الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل
قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال لئلا تأكله الصدقة
بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه

فقد يكون بالعكس فيحتاج في النفي لعدم الكفوء
بعد ذلك ولا يحتاج في الحال لكثرة فتساويا
والثاني من نوعي القلب قلب الوصف شاهدا
على الخصم اي حجة عليه بعد ان يكون شاهدا له وبعد ان
كان شاهدا عليك صار شاهدا لك وكان ظهره اليك
فصار وجهه اليك ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن
واخره عن النوع الاول لان القلب الحقيقي هو
الاول لكونه قلبا من غير تغيير وزيادة على تعليل
المعلل بخلاف هذا فان بزيادة عليه مفسدة له
تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا لكونه قلبا وهو
معارضة فيها مناقضة اما انه معارضة فلانه لايجاب
خلاف ما اوجبه المعلل بتعليله من الحكم بدليل اخر واما
ان فيه مناقضة فلانه فيه ابطال التعليل الاول
كقولهم اي اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه
صوم فرض مقدمة اولى وهي صغرى فلا يتادى
الا بتعيين النية مقدمة كبرى كصوم القضاء دليل

الثاني والنتيجة فيه لا يتادى الا بتعيين النية ولم يتعين
المطلق اي صوم رمضان في هذا الوقت لعدم شفاء غيره مشروعا
من سائر الصيامات فيه فنحن اذا قلبنا الصوم المذكور
نقيدا للخصم وبينا محل النزاع فقلنا لما كان صوما
فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء
بعد الشروع فانه حينئذ يستغنى عن التعيين كان قلبا
بذلك الوصف مع زيادة تفسير فيبطل الوصف الاول
لانه لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فظاهر
نظير هذا الصوم ما كان بعد الشروع ولذا قال لكنه
اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا تعين
قبله لكن هذا القضاء لا ينفع المغايرة بينهما فلم يكن
تغييرا وقد تقلب العلة من وجه اخر غير الوجهين
المذكورين وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي اصحاب
الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما
شرع فيه ونا قضائه لو قطعه هذه عبادة لا يمضي في
فاسدها احترازا به عن الحج فلا تلزم بالشروع كالوضوء

فقال الملزم لما كان كذلك اي لما كان النفل كالوضوء في عدم المضي
وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع فيجب بهما كالوضوء فانه لما لم
يجب المضي في فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما انه لا يلزم
بالشروع لا يلزم بالنذر لكن اللازم منتف في الشرطية الاولى لان عمل
النذر في النفل ليس كالشروع اتفاقا فانه يجب بالنذر اتفاقا وان
لم يجب بالشروع عند الخصم وهذا النوع يسمى قلب التسوية لانه اثبت
المساواة بين النذر والشروع في الفرع والاصل صار الاصل وهو الوضوء
شاهدا عليه لا له فيكون قلب التسوية وهو ضعيف عند المحققين وقبله
بعضهم وسمي القلب لانه جعل الوصف المذكور شاهدا له بعد ما كان شاهدا
عليه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المعلل واستدل فخر الاسلام
على ضعفه بانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن من هذا
الباب في الحقيقة ولانه جاء بحكم مجمل لا يصح من السائل اولا ولا يرد بعد الابتداء
ولان المفسر اولى ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف
في المعنى سقوط من وجه وثبوت من وجه على التضاد وذلك مبطل
القياس انتهى وفي التحرير المختار عدم قبوله لانه كون الوصف يوجب
يوجب بشرط في شيء لا يستلزم عمومه ليلزم الاستواء مطلقا انتهى
وسمي

وسمي هذا النوع من القلب عكسا لانه حاصل على خصوص حكم الاصل
وهو عدم اللزوم بالنذر والشروع في الفرع وهذا هو المنسوب الى
الحنفية اول باب القياس مسمى بقياس العكس وانما هو اسم لا عند احد كذا في
التحرير وقد فرق في التلويح بين القلب والعكس بان دليل المعارضة ان كان على
نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس وهو ماخوذ من عكس
الشيء ورده الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى اخره واخره
الى اوله انتهى وفي التقرير واختلفت عبارة اهل الاصول في تعريفه
فقيل انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل تعليق نقيض الحكم بنقيض العلة وهو ليس
من باب المعارضة لانه للدفع والعكس للتصحيح فما ينبغي ان لا يذكر هنا ابتداء
لكنه لما استعمل في مقابلة القلب لكونه للابطال والعكس للتصحيح الحق العكس
بباب المعارضة والقلب ومثل فخر الاسلام بقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم
بالشروع كالحج وعكسه الوضوء قال وهذا وما اشبهه مما يصلح لترجيح
العلل انتهى والحاصل ان العكس على نوعين نوع يصلح للترجيح كما قدمنا
ونوع فاسد وهو مراد المصنف هنا وذكر في احد فروع الاصول ان قول فخر
الاسلام وعكسه الوضوء ليس بعكس حقيقة لان حقيقة العكس ان يقال
ما لا يلتزم بالشروع لا يلتزم بالنذر كما يقال الانسان حيوان ناطق والحيوان

فيتأخر انسانه الا ان هذا النوع من لوازم العكس الحقيقي فيكون اقرب الى الحقيقة
بالنسبة الى النوع الاول فيكون هذا النوع مخالفا للاول المذكور في
الكتاب من حيث ان الاول عكس حكم العلة به وبه قلبها وهذا عكس حكم العلة
بقلبها فظاهر حد الطرد فلا يكون قادحا في العلة بل صالح مرجحا انتهى تنبيه
قال فخر الاسلام واصل العكس رد الشيء على سننه الاول مثل عكس المرآة اذا رد
نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر نفسه كأنه وجهها في المرآة انتهى فاعترض
عليه ابو اليسر بان هذا قول ثمامة المتكلم من المعتزلة وقال عامة اهل السنة والجماعة
انه الانعكاس لا يستقيم بل نرى ما نرى باراءة الله تعالى فانه يحدث ضوء الاشياء
فيما عند مقابلة مخصوصة او ذا توسط بينهما جسم شفاف تحدث الروح في البصر عند
عند استعداده وصلاحيته للقبول بدليل حدوث ضوء الاشياء فيها وان لم يكن
ناظرا ويعلم ان الاعمى اذا قابلها بوجهه تحدث صورة ولم يتبعه البصر مثل نور [illegible]
واعتذر عنه بانه ذكره تقريبا للافهام كذا في التقرير والثاني من نوع المعارضة
المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وهي اقامة دليل اخر على خلاف المستدل فان
كانت في الحكم فهي لاثبات نقيض الحكم اما انه يكون بعينه او بتغيير ما منها
صريحا او التزاما وان كانت في المقدمة فهي قد تكون لنفي ما اثبت المستدل
عليه وقد تكون لاثبات عليه علة اخرى اما قاصرة واما متعدية بالجملة

عليهم

عليه ومختلف فيه كذا في التلويح وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع قوله لانه
لانه اقسام خمسة اما صحيح او شبيه بالصحيح وان القسمين من صحيحان وثلاثة
فيها شبهة الصحة واما اقسام الثاني فكلها فاسدة وانما اوردها للبيان
جميع اقسامها كذا في التقرير فقوله وهو صحيح تساهل سواء عارضه بضده
ذلك الحكم بلا زيادة اي بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة توجب خلاف
حكمه من غير زيادة وتغيير فيقع بها وبالعلة الاخرى مخصصة المقابلة بلا
تعرضه لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بها ويفسد طريق العمل الا بترجيح
احدهما فيجب العمل بالراجح وهذا الوجه اصح وجوهها مثاله
قول الشافعية في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء وكل ركن في الوضوء يسن
تثليثه قياسا على سائر الاركان بعلة الركنية فيقال لهم مسح الرأس مسح في
الوضوء وكل مسح في الوضوء لا يسن تثليثه قياسا على سائر ما هو مسح كمسح
الخف والجبيرة قال في التحرير والاحسن ان يجعل أصله التيمم فيندفع المتوهم
من مانع فساد الخف معنى انه ربما منع مانع صحة القياس على مسح الخف فان
التكرار يفسده بخلافه في الرأس فاذا جعل الأصل التيمم سلم من هذا
أو معارضة بزيادة هي تفسير للحكم الاول وتقرير له كقوله في المسئلة
ان المسح ركن في الوضوء وما هو كذلك لا يسن تثليثه بعد اكماله قياسا
على الغسل وهي صحيحة لان فيها احد وجوه القلب فوجب المصير الى الترجيح

فيها كما في الاولى لكنها دون الاولى لانها احد وجهي القلب والقلب مقدم
على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم وقال صاحب
الكشف ايراد هذا النوع في باب المعارضة مشكل فان ذكره في المعارضة
التي فيها المناقضة واجيب عن الاول بانه بذلك الاعتبار اقوى واقدم
وقد ذكر فيما تقدم من تلك الجهة واما هنا فلم يذكره الا على جهة المعارضة
وهي من هذه الجهة ليست باقوى من الاول بل دونها وعن الثاني
بان هذه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء ذكره على
سبيل المعارضة وان شاء على وجه القلب وفيه نظر لان الاشكال لم يندفع
به فان بايراده على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة والشيخ
قيدها بالخلوص ويمكن ان يقال للقلب مشتمل على اعتبارين وقطع النظر
عن احدهما جائز فايراده ههنا يكون بذلك الاعتبار كذا في التقرير او تغيير
بيان للقسم الثالث وهو ما فيه نفي لما اثبته المعلل او اثبات لما نفاه
لكن بضرب تغيير فيه اخلال لموضع النزاع كقولنا في اثبات ولاية
تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرها من الاولياء صغيرة
فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ
على

على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية و
المعارض لم ينفها المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي
ولايته يستلزم نفي ولاية الاعم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا
النوع من المعارضة وجه صحة كذا في التلويح وفي التحرير يقول المعترض
الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها كالمال واما صغيرة فلا يولى عليها
فليس منه اهـ وفي التقرير ان القسم الثالث فيه شبه الصحة
او فيه نفي لما اثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بيان للرابع
وحاصله ان القسم الثاني من قسمي العكس المشار اليه سابقا بقوله
وقد نقلت العلة من وجه آخر وهو ضعيف ففيه صحة من وجه
وعلى ذلك قلنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم
فقالوا بهذا المعنى وجب ان يستوي ابتداؤه وقراره كالمسلم كذا
ذكره فخر الاسلام في هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم
ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت
التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة
الا ان فيها شبهة الصحة لانه ثبت استواء البقاء والابتداء ظهر

المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك
ابتداء والبقا ولا يصح فكذا الابتدا وفيتصل بموضع النزاع بين هذا
الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا باثبات التسوية ترجحت جهة
الفساد فيها فلا تصلح للدفع وفي ايراد هذا النوع من اقسام الخالصة
يرد ما يقدم في النوع الثاني فان جرحه صحيح استلزم ابطال تعليل
المعلل فعلى تقدير كونه معارضة لا تكون خالصة وتقدم جوابه
أو في حكم غير الاول لكن فيه نفي الأول بيان للخامس والفرق
بينه وبين الثالث ان في الثالث ضرب تغيير بخلاف الخامس
ومثاله قول ابي حنيفة في التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت
ونكحت آخر وولدت فهي الاول احق بالولد لانه صاحب فراش
صحيح فان عورض بان الثاني صاحب فراش فاسد يستوجب به نسب
الولد كما لو تزوجها بغير شهود فولدت فهذه معارضة في الظاهر
فاسدة لاختلاف الحكم ولعدم ورودهما على محل واحد ولعدم
المدافعة بينهما لان المعلل علل لاثبات النسب من الأول والسائل
من الثاني وينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول الا ان النسب اذا ثبت
من زيد لم يصح اثباته من غيره لعدم تصور ثبوته من شخصين
فتضمنت

٣٢٠

فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب وقد وجد ما يصلح سببا
لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت
من هذا الوجه فاحتاج الأمام الى الترجيح وهو كون الاول صاحب
فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش
لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته
وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته وتعقب في التلويح
بانه ربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه
اه ولذا قال في الفتاوى الظهيرية كان ابو حنيفة يقول اولا
الولد للاول ثم رجع وقال الولد للثاني حكى رجوعه عبد الكريم
الجرجاني وعليه الفتوى اه والثاني من المعارضة الخالصة المعارضة
في علة الأصل اي المقيس عليه بان يذكر المعترض في المقيس عليه علة أخرى
لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وهي
ثلاثة انواع وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى بيان القسم
الأول وهو ان يأتي المعترض بعلة قاصرة وهي غير مقبولة لما سبق
من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون
مقابل فهي الثمنية دون الوزن وهي معارضة مقبولة عند الشافعي

لأن مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية
وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل
منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال كذا في التلويح أو يتعدى
الى مجمع عليه بيان للقسم الثاني وهو أن يأتي المعترض بعلة متعدية
الى فرع مجمع عليه كما قلنا في الحنطة ان علة الربا فيها الكيل والجنس
فعارض السائل بان [gap] في الأصل ليس ما ذكرت وانما هو الاقتيات
والادخار وقد فقدا في الفرع فهذا معنى يتعدى الى مجمع عليه
وهو الارز والدخن وانما كانت باطلة لانه لم يصنع انه ارى عدم
العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فعند وجودها اولى
ان لا يصلح ولانه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وتعقبهم في التلويح
بان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كان في غرض
المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا
ثبت علية الوصف فظهر تأثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا
وحينئذ يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن
بغلبة وصف المعلل استقلالا اه او يختلف فيه بيان للقسم الثالث
وهو ان يتعدى الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع
مختلف

مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا
كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فتتعدى الى الفواكه وما دون
الكيل كبيع الحنطة عند الفقهاء لانه ليس للصحة علية احد الوصفين
تأثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين
وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا لعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر
بل كان من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان
عدم تأثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند
صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما
يثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا
وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما
ولا اولوية بدون الترجيح كذا في التلويح وفيه نظر لان العدالة اجتناب
الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر واذا لم يرتكب صغيرة اصلا
كان اشد فاختلف شدة وضعفا وبقوة ثباته اي الوصف
على الحكم المشهود به اي الذي يشهد الوصف بثبوته والمراد
كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح من
التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف

والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما
فى اركان الصلاة بل الاكمال ونحن نقول به وهو الاستيعاب كقولنا
فى صوم رمضان انه متعين فيجب تعيينه كالقضاء لان هذا اى
التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين مخصوص فى الصوم دون
سائر المواضع بخلاف التعليل بالتعيين اى التعين فقد تعدى
اى ثبت فيطرد الى الودائع فانه اذا ادى الوديعة الى مالكها خرج عن
العهدة باى جهة ردها ولا يشترط تعيين الدفع الوديعة والمغصوب
فان المغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان الرد له ورد المبيع
فى البيع الفاسد الى البائع وكذا الايمان بكسر الهمزة لا يشترط نية
التعيين فيه بان يعين انه يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض بل
بل على اى جهة يأتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى
فرض ونفل وكذا الايمان بفتح الهمزة كذا فى التقرير وبكثرة اصوله
بيان الثالث وهو ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول ولم
يشهد للاخر الا اصل واحد وهو صحيح عند الجمهور والتحقيق
ان الثلاثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى
الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر
الى

من هنا الى الاخر ما صحح اه

الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال شمس الائمة
ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته فى مسئلة الا ويتبين به امكان
تقرير النوعين الاخيرين فيه كذا فى التلويح والتقرير وفى التحرير
ما ذهب اليه الجمهور هو المختار لانه مرجع الاشتهار الدليل اى الوصف
كالخبر اذا اشتهر فازداد ظن اعتبار الشارع حكمه بخلاف ما اذا
لم يبلغها اه وبالعدم عند العدم اى عدم الحكم فى كل صور
عدم الوصف بيان للقسم الرابع وهو العكس يعنى الاطراد فى
العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه
كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما فى الحد والمحدود وهذا اصطلاح
متعارف وقد بينوا المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم
بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس
كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الحكم لازم لقولنا كلما
وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء
الملزوم وهو عكس عرفى لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم
وان لم يكن عكسا منطقيا كذا فى التلويح واختلف فى الترجيح
به فقيل لا لان العدم لا يتعلق به حكم وقال العامة نعم لان

عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم ووكادة
تعلقه به فصلح مرجحا لكنه ضعيف لالتزام اضافة الرجحان
الى العدم الذى ليس بشيئ وتظهر ثمرته عند المعارضة فاذا
عارضه ترجيح آخر كان مقدما عليه ومثاله قولنا فى المسح انه مسح
فلا يسن تكراره راجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلناه
ينعكس الى ما ليس بمسح كالاعضاء الثلاثة يسن تكراره وما قالوا
لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا ركنين
كذا فى التقرير واذا تعارض ضربا الترجيح بيان لان التعارض
كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه
الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه كان الرجحان
بالذات اى بمعنى راجع اليها احق منه اى اولى بما هو فى الحال
اى بوصف قائم فى الذات على مضادة الاولى اى مخالفته
وانما قيدنا به لانه لو كان على موافقته لا يحتاج الى الترجيح لان
الحال قائمة بالذات اى قائمة بالغير وهو الذات وما هو قائم
بغيره له حكم العدم فى حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحالة
موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه
تابعة

تابعة له فى الوجود بيان للوجه الثانى وكذا اصحاب الجراحات
لا ترجيح على صاحب جراحة اشارة الى كل ما يصلح علة لا يصلح
مرجحا لانه لا استقلال له لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة
ثم بين ذلك فى العلل الحسية للاحكام الشرعية التى وقع الاجماع
على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى انه يسقط الاخر بالكلية وذلك
كما فى مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح
واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان وهو معنى قوله
حتى تكون الدية نصفين وانما لم تعتبر الكثرة لان الانسان
قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة
فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وتوزيعه
وجوب الدية عليهما انما هو فى الخطأ اما فى العمد فالقصاص
عليهما وهو مقيد بما اذا لم تكن جراحة احدهما اقوى تأثيرا فان
كانت اقوى كما اذا جرح احدهما وحز رقبته الاخر فالقاتل هو
الحاز كذا فى التقرير وكذا قلنا الشفيعان فى الشقص اى الجزء
الشفيع المبيع بسهمين متفاوتين سواء وصورتها دار بين
ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع

صاحب النصف نصفها وطلب لاخذ الشفعة لم يرجح جانب
صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب
السدس لان كل جزء من اجزاء سهميهما علة مستقلة في
استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث
الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع
بينهما ايضا فالتزمنا الحكم على العلة المتحققة في كل جانب
وعند الشافعي اثلاثا وبيان الدليل للمذهبين في التلويح وانما
وضعها في الشقص وان كان الجوار كذلك ليتأتى فيها خلاف
الشافعي وما يقع به الترجيح اي ترجيح القياس لا كل دليل
أربعة الحصر فيها مبني على انه جرت عادتهم بذكرها
والا فقد قال في التلويح واما القياس فيقع فيه الترجيح
بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك
يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى
بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عليته الوصف
فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء مطلقا يرجح
ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع الى غيره وما عرف بالايماء
مطلقا

مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى
بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب
ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار بيان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من
اعتبار بيان العلة فيرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع
العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من الراجحين يقدم
على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من
تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير
النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل
كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم
على ما يكون في جانب العلة اه بقوة الاثر اي التأثير بان يكون احد القياسين
أقوى تأثيرا من الآخر مثاله قوله ان طول الحرة يمنع الحر من نكاح الأمة
لانه يرق ماؤه عن غنية وارقاق الماء عن غنية حرام على كل
حر فنكاح الأمة مع طول الحرة حرام وقلنا لا يمنع لانه نكاح يملكه العبد
باذن مولاه فكذا الحر وهو اقوى لان اثر الحرية في امتناع الحل اقوى
من الرق فيه تشريفا كالطلاق والعدة وكثير كالاستحسان في
معارضة القياس فان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس

وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح او الخفاء
لأن القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت
في القياس بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها
بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا تتفاوت وانما اشترط العدالة
لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا تختلف بالشدة
والضعف لانه انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والافلا
والمراد بالفضل القوة قال في التلويح الترجيح في اللغة جعل الشيء
راجحا أي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي
الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر
وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على
معارضه وصفا بيان لشرطه وهو ان يكون تابعا حتى لو قوي
أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح
على القياس كعدم التعارض هذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو
اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك
الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من
قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف
بحيث

بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردا
عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا تسمى زيادة
درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا
وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة
وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين
زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا
قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد
بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة
لبطلان هبة المشاع كذا في التلويح حتى لا يترجح القياس على
قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه يعني قياسا يوافقه
في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة
كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين
حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه
الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل كذا في التلويح وكذا
الحديث لا يترجح على حديث آخر يعارضه بحديث آخر
والكتاب اي ولا يترجح نص الكتاب بنص آخر وانما يترجح

الدليل لقوة فيه حتى صار الحديث المشهور اولى من الآحاد
لان الشهرة توجب قوة في اتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم
وقد افاد الحصر بانما ان النص لا يترجح بالقياس لانه من جنس
ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد كالشاهد الثالث ذكره شمس الائمة
وعن البعض انه يترجح بالقياس لانه غير معتبر في مقابلة النص
فكان بمنزلة الوصف والحاصل انه لا يترجح بكثرة الادلة عندنا
لانه لقوة الاثر وهو بما يصلح وصفا وتبعا لا بما هو مستقل بالتأثير
اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته واما ما يستقل فلا
يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب
للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وتعقبه في التلويح بان يقال
سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير
اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة
الظن واستدل في التوضيح بالاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج
او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن
عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة
الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف ثم
قال

قال واعلم ان ترجح الكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول
وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولم يرجح بالكثرة
في بعض المواضع كما لم يرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو
ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل
بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها واعتبر
هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب فان
الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة فان
الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف
فكثرة الأصول من قبيل الأولى لأنها دليل قوة الوصف فهي راجعة
الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لأن كل دليل مؤثر
بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا
بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا
الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء
فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع انه
وكل كلام صحيح في نفسه يذكر اي يذكره اهل الطرد علة

سبيل المفارقة اى على وجه الفرق ولا يقبل منهم لأن شرط صحة
القياس تعليل الأصل ببعض أوصافه لما ذكرنا ان التعليل بجميع الاوصاف
باطل واذا كان التعليل ببعض اوصافه شرط صحة التعليل كان ذكر
الفرق بينهما بذكر وصف آخر لم يذكره المعلل راجعا الى بيان صحة
التعليل وحينئذ يكون السائل ساعيا فى ضد ما رومه فانه سعيه
لابطال التعليل لا للتصحيح فعلم ان الوجه فى ذلك ما ذكره بقوله
فنذكره على سبيل الممانعة ليبين المعلل تأثير علته والممانعة
منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع
مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف
علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا
يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن القياس وتحقق
أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك
بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا
ممانعة فى نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها فى الاصل او فى
الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة
واعلم ان الممانعة فى نفس الحجة هى أساس المناظرة لعموم ورودها
على

على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل
فى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ابحاث
فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغى ان يكون
ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى
واقامة الحجة ولا يخفى انه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز
ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه
فى نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على
الأصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا
جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا
وبالنقض وفساد الوضع فاسدا انهم قد يردا النقض وفساد الوضع
على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك كذا فى
التلويح ومثاله قولهم فى اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقى
حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس كالبيع
لانه يحتمل الفسخ بخلاف البيع وهذه مفارقة والوجه الممانعة
وهو ان نقول ان القياس لتعدية حكم النص دون تغييره وانا
لا نسلم وجود هذا الشرط هنا وبيانه ان حكم الأصل وقف

مايحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلا مالا يحتمل الرد والفسخ واذا
قامت المعارضة شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت
المعارضة بان لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب
وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح وقد اختلفوا في الواجب
عند التعارض فقيل الوقف والتخيير لا الترجيح وذهب الجمهور الى صحة الترجيح
ووجوب العمل بالراجح لاجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية
على بعض اذا اقترن بها ما يتقوى به والترجيح انما يقع بين المظنونين لان المظنون
يتفاوت في القوة لا في المعلومين اذ ليس بعضها اقوى من بعض ولذا قلنا
اذا تعارض نصان قاطعان لا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ ان عرف
التأريخ والا وجب المصير الى دليل آخر او التوقف واورد عليه المفسر والمحكم قطعيان
والتعارض بينهما واقع والترجيح للمحكم وأجيب بان المراد من النصين القاطعين
المتساويين في الدلالة على القطع كالمحكمين او المفسرين ولا ترجيح لاحدهما على
الاخر اذ ذاك لا محالة كذا في التقرير وقد تبع المؤلف فخر الاسلام في تأخير
بحث التعارض ولو اخر التعارض الى هنا واعقباه بالكلام على الترجيح
كما فعل صدر الشريعة لكان انسب وهو عبارة عن فضل احد المثلين
المتعارضين على الآخر قيل في هذه العبارة توسع لان هذا معنى
الرجحان

الرجحان فكان الشيخ حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وتقديره
الترجيح عبارة عن اثبات فضل احد المثلين على الآخر او بيانه ولهذا قال
القاضي هو اظهار زيادة لاحد المثلين وصفا كذا في التقرير ويمكن
ان يكون عائدا الى الترجيح بمعنى الرجحان من قبيل اطلاق اسم المؤثر على
الاثر وحاصله ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع بالترجيح اولا
فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه وقد ذكروا للترجيح
بالوصف الذاتي امثلة منها ما اجمع عليه وهو ترجيح ابن الاخ على العم
في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لان قرابة اخوة ورجحان العم
في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو
الأب ومثله كثير في باب الميراث ومنها ما قال به اصحابنا وهو انقطاع
حق المالك من العين الى القيمة بصنعته في المغصوب خياطة او صياغة
او طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب وهو ما افاده بقوله فينقطع
حق المالك بالطبخ والشي لان الصنعة قائمة أي موجودة وليس
المراد بالقيام ما يكون في الاعيان اذ المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من
القيام بمحل كذا في التقرير بذاتها من كل وجه ومضافة الى فعل
الغاصب لم يلحقه حدوث تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف

المغصوب فانه قامت من وجه والعين هالكة من وجه حيث انعدم
صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا
الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار به هالكا بمعنى ان لفعل
الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا وقال الشافعي
صاحب الاصل وهو المالك احق من الغاصب لأن الصنعة قائمة
بالمصنوع تابعة له ولا خفاء في ترجيح الأصل على التابع وجوابه
ان قيام الصنعة بالعين وبقاؤه به حال بعد الوجود فاذا تعارض
الوجود والبقاء كان الوجود احق بالترجيح به من البقاء لأن الوجود
راجع الى الذات والبقاء الى الحال والترجيح بغلبة الاشباه يعني
للترجيحات المردودة بعد بيان المقبولة الأول الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالأصل الاخر شبهان
أو اشباه وهو فاسد عندنا وقال عامة الشافعية بصحته لأن
الظن يزداد عند كثرة الأصول وكلتا الاشباه أوصاف تجعل عللا
وكثرة العلة لا توجب ترجيحا لكثرة الآيات والاخبار ولا فرق
بين أوصاف مستنبطة من اصل او اصول ولو كانت من اصول
لم توجب ترجيحا فكذا اذا كانت من اصل واحد وهذا بخلاف
الترجيح

الترجيح بكثرة الأصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته
فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هاهنا فالاصل واحد والاوصاف
متعددة فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة ومثاله قولهم فيمن ملك
أخاه انه لا يعتق عليه لأن الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية
ويشبه ابن العم بسائر الوجوه غير المحرمية مثل وضع الزكاة من الطرفين
وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان
اولى وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح
قياس بقياس اخر وبالعموم اي الثاني الترجيح بعموم الوصف
مثل ترجيح الشافعية التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس بقولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل
وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول
الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان اعم كان
أوفق للمقصود وقلنا هذا باطل لأن الوصف فرع النص والنص
العام على الخاص سواء عندنا وعندهم الخاص نقيض العام فكيف
صار العام احق منه والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته
على الحكم ان الاول انما يكون في اصل واحد بكثرة فروعه والثاني

باعتبار اصل واحد تقويه أصول كثيرة كذا في التقرير وقلة الاوصاف
فاسد مثل ترجيح الشافعية الطعم على الكيل والجنس بالوحدة
اذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير قالوا العلة التي هي
ذات وصف أحق لكونها اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف
واكثر تأثيرا من علة ذات وصفين لعدم توقفها في التأثير على
شيئ آخر وبعض الشافعية رجح بكثرة الاوصاف لكونها اكثر
شبها بالاصل وهما فاسدان لان العلة فرع النص وما فيه ايجاز
وما فيه اطناب سواء والترجيح انما هو بالمعاني لا بالصور كثرة وقلة
واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اى دفع السائل علل المعلل بما ذكرنا
من الوجوه كانت غايته اى ثمرة دفعه ان يلجئ الى الانتقال
وهو ان يوجب الكمال ما اراد المعلل بتعليله وهو اربعة اوجه
لان الانتقال من شيئ الى شيئ يقتضي منتقلا منه واليه وليس
فيما نحن فيه الا الحكم والعلة فالانتقال اما ان يكون من العلة
الى العلة او من الحكم الى الحكم فان كان الاول فاما لاثبات العلة
الاولى او الحكم الاول والاول هو القسم الاول والثاني هو الرابع
وان كان الثاني فاما بالعلة الاولى او بغيرها والاول هو الثاني
والثاني

والثاني هو الثالث والوجوه كلها صحيحة الا الرابع فاما ان ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى وهو تحقيق في الممانعة
لان السائل لما منع وصف المعلل عن كونه علة لم يجد بدا من
أثباته بدليل اخر وصح ذلك لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة فما
دام يسعى في اثباتها لم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة عن
حالة تعتري الناظر بالعجز عما رام بالمناظرة فما دام يسعى
ليس بعاجز وهذا امثل من علل بوصف غير مسلم فقال في الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة انه لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فاذا قال الخصم لا نسلم انه مسلط احتاج الى اثباته قال شمس
الأئمة وعلى هذا لو اشتغل باثبات الاصل الذي تفرع منه المتنازع
فيه حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل كما لو علل بقياس فقال
خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول
الصحابي فقال خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات
كونه حجة بخبر الواحد فقال خصمه هو ليس بحجة فيحتج بالكتاب
على انه حجة فانه لكونه سعيا في اثبات ما رام يكون طريقا
بلغ مستقيما كذا في التقرير أو ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة

الاولى كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ فلا يمنع فلا يمنع التكفير
بمن تعلقت به فيقال المنع بغير من نقصان الرق فيجاب احتمال الفسخ
دليل عدم نقصانه او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى ولا بأس
به لان ما ادعاه قد سلم له فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كان
له ذلك ولا يعد انقطاعا كما لو علل بعد تسليم الخصم ان هذا العقد
لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليه وهذا الحكم
غير الحكم الذى انتقل اليه بالعلة الاولى ولكن مثل هذا التعليل
الذى يحتاج فيه الى علة اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة
حيث لم يجوز المعلل المبحث فى الابتداء او ينتقل من علة
الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى
فذهب بعضهم الى صحته احتجاجا بقصة ابراهيم عليه السلام
فى محاجة اللعين نمرود بن كنعان فان ابراهيم عليه السلام
انتقل من قوله ربى الذى يحيى ويميت لما عارضه اللعين بقوله
انا احيى واميت الى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق
فأت بها من المغرب وهو انتقال منه الى حجة اخرى لاثبات الحكم
الاول والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان المناظرة
شرعت

شرعت لبيان الحق فان تفسيرها النظر من الجانبين فى النسبة بين
الشيئين اظهارا للصواب وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا
والمعلل اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلانه
لا يقبل منه التعليل المبتدأ اولى ولذا قال وهذه الوجوه صحيحة
الا الرابع فانه انقطاع فى عرفهم استحسنوه كيلا يخلو المجلس عن
المقصود والا ففى العقل له ان ينتقل الى اخر واخر اذا لم يتم ما عينه
حتى يعجز عن اثباته ولو مجالس فالانقطاع انما هو مع دليله وهو
سكوت او انكار ضرورى او منع بعد تسليم كذا فى التحرير ومحاجة
الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت
لازمة اى ملزمة للعين لانه اراد بقوله يحيى ويميت حقيقة الاحياء
والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون
احياء وقتل الاخر اماتة الا انه انتقل دفعا للاشتباه اى
الا ان ابراهيم لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم لضعف ادراكهم
انتقل الى ما لا يكاد يشتبه على احد ومثله حسن عند قيام الحجة
وخوف الاشتباه قال القاضى البيضاوى ولعل نمرود زعم انه يقدر
ان يفعل كل جنس يفعله الله تعالى فنقضه ابراهيم بذلك

وانما حمله عليه بطر الملك وحمايته او اعتقاد الحلول وفي التقرير
واعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل
لما ذكرنا من تفسيره وانه على اربعة احدها وهو اظهرها السكوت
كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد
ما يعلم بالضرورة او بالمشاهدة فان جحد مثله يدل على عجزه عن
دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء
يحمله على المنع بعد التسليم الا العجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح علته
حتى انتقل الى اخرى وهذا النوع منه يختص بالمعلل فان السائل
اذا انتقل من دليل الى دليل لا بأس به لانه يعارض المعلل فما دام
يسعى في المعارضة بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع والله
سبحانه وتعالى اعلم

[فصل]

في بيان الاسباب والعلل والشروط جملة ما يثبت بالحجج التي
سبق اي مر ذكرها سابقا على القياس وانما قيدنا به لان
هذه الاشياء لا يجوز اثباتها بالقياس شيئان الاحكام
المشروعة وما يتعلق به الاحكام والتعليل لا يصح الا بعد
معرفة الشيئين لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه
بوصف

بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء وذكر
في التلويح لذلك حاصلا وهو ان الحكم ما حكم يتعلق شيء بشيء
اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان
اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا
أو لبيان المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم
الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد
وتارة الى نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما
اصل او غير اصل فالاصل اما ان يكون الفعل اولى من الترك
او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان
مع منع الترك بقطعي ففرض او ظني فواجب والا فان كان
الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل وندب والثاني
ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير
الاصل رخصة وهي اربعة كما تقدم وان كان حكما يتعلق شيء
بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان
مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا
فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة اه اما الاحكام

جمع حكم بمعنى المحكوم به فاربعة اى منقسمة بالقسمة الاولية
الى اربعة وهى قسمة صحيحة خلا انه ترك قسما واحدا وهو ما
اجتمعا فيه على السواء لانه اذا كان كذلك كان حق العبد راجحا
لاحتياجه فصار كانه عائد الى القسم الاخر كذا فى التقرير وفى التلويح
ولم يوجد قسم اخر اجتمعا فيه على التساوى فى اعتبار الشارع
حقوق الله تعالى وهى ما يتعلق به النفع العام من غير
اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول
نفعه والا فباعتبار التحقيق الكل سواء فى الاضافة الى الله
تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض وباعتبار التضرر
او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به
مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كذا فى التلويح قالوا اطلاق الحق
حقيقة انما هو على الله وصفاته واما على غيره فمجاز لانه
الموجود من كل وجه بان لم يسبقه عدم ولم يطرأ عليه عدم
خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز فى المشتق
ضعيف وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله
غالب كحد القذف لانه من حيث انه شرع لصيانة عرض
العبد

العبد ولدفع العار عن المقذوف كان حقه ومن حيث انه زاجر
مشروع لاخلاء العالم عن الفساد كان حق الله تعالى ولذا سمى حدا
فلما تعارضت فيه الادلة تعارضت فيه الاحكام من حيث انه حق قف
الله تعالى لا يباح القذف باباحته ويستوفيه الامام دون المقذوف
ولا ينقلب مالا عند سقوطه ويتنصف بالرق ولا يحلف القاذف
ولا يؤخذ منه كفيل الى ان يثبت ولا يورث ولا يصح فيه العفو
ولا يجوز الاعتياض عنه ويجرى فيه التداخل ويشترط فيه احصانه
ومن حيث انه حق العبد يشترط فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم
ويجب على المستأمن ويقيمه القاضى بعلمه ويقدم استيفاؤه
على سائر الحدود ولا يبطل بالرجم ولا يصح الرجوع عن الاقرار
فاذا تعارض الحقان غلبنا حق الله تعالى لان المقصود الاصلى
من اقامته اخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلا فيه
وهذا هو المعتمد الذى عليه الكافة وخالف صدر الاسلام فصحح
ان الغالب فيه حق العبد وتمامه فى فتح القدير وغيره وما اجتمعا
فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى
وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على

نفسه وهو غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال
بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع
بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه من الصلاة
والزكاة والصوم والحج والجهاد وانما كانت فروعا لانها لا تصح
الا بعد تقدم الايمان وهو صحيح بدونها وهي اى العبادات الخالصة
انواع ثلاثة اصول ولواحق وزوائد بمعنى ان في جملة النوع
اصلا وملحقا وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من النوع يشتمل على
الثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي
كونها في نفسها ما له اصل ويلحق به زوائد فاصل الايمان
هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع
ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة
الا انه قيد باشياء مخصوصة وقد مناه في بحث شرائط
الراوي من اقسام السنة والملحق باصول الايمان هو الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق
القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب
ولذا

ولذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعذره كما في المكره
وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو
التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء احكام الدنيا وقدمناه وزوائد
الايمان هي اعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال
نعتا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة
عليه اما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية للايمان
شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
القلوب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع
الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائده هاهنا الاعتكاف
المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير للصلاة حقيقة او حكما بالانتظار على
شريطة الاستعداد كذا في التلويح وجعل في التقرير تكرار الشهادتين
او ثمراته زوائد الايمان بناء على ما هو المشهور من جعل الاصحاب
زيادة الايمان على احدها وعقوبات كاملة اى خالصة فالحدود
وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات
قاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول قف

ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غير ما لحقه بجنايته حيث حرم مع الاستحقاق
وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا
نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول ولما كان عقوبة
لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لان فعله لا يوصف
بالخطر والتقصير لعدم الخطاب ولا في القتل بالسبب وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها عقوبة وجوبا وعبادة
اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه كاقامة الحدود ولم نجد على
العكس ولم يبين المؤلف ان العبادة غالبة لما فيها من التفصيل فقالوا
الغالب جهة العبادة فيها الا كفارة الفطر في رمضان فان جهة
العقوبة فيها غالبة ولذا تسقط بالشبهات كالحدود ذكر المحققون
في الفرق ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار
ان شهوة البطن امر مقصود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق
ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا وفي
باقي الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى عن الزجر عن القتل
الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت
الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين
شرعت

شرعت فيما يجب الى تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط
كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا
يليق بالحكمة وخالف صدر الشريعة القوم وجعل كفارة الظهار
ككفارة الفطر بناء على انه منكر من القول وزور وهو فاسد نقلا
وحكما واستدلالا وتمامه في التلويح وعبادة فيها معنى المؤنة
من ما ثبت القوم امانهم احتملت مؤونتهم وهي الثقل والكلفة
كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة كتسميتها صدقة
وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك
مما هو من امارات العبادة وجهة المؤنة فيها لوجوبها على
الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة ولذا لم يشترط لها كمال
الاهلية فتجب في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب المؤنة
خلافا لمحمد اعتبارا لجانب العبادة لكونها ارجح ومؤنة فيها
معنى العبادة كالعشر لان المؤنة فيه باعتبار الاصل وهو
الارض والعبادة باعتبار الوصف وهو النماء ولذا يصرف مصارف
الزكاة ولم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل
وجه واما في البقاء فاهل عند محمد كما اذا املك ذمي عشرة

وقال ابو يوسف بتضعيفه عليه تغيير للعبادة لكفره واوجب الامام الخراج لانه
لم يشرع الا بوصف العبادة والكفر ينافيه والتضعيف ثبت بالاجماع على خلاف
القياس في بني تغلب فلا يقاس عليه ومؤنة في معنى العقوبة كالخراج
لان المؤنة فيه باعتبار الاصل وهي الارض والعقوبة فيه باعتبار الوصف وهو
التمكن من الزراعة ولذا لم يصح ابتداؤه على المسلم لكن صح بقاؤه عليه حتى
لو اشترى ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان جهة المؤنة فيه راجحة
والمؤمن اهل للمؤنة وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير
ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن
فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدين واعلاء الكلمة فالمصاب به كله
حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى
الخمس حقا لله تعالى لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن اي
الواجد عند الحاجة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات
وغيرها كالديات وملك المبيع والثمن وملك النكاح وهذه الحقوق
كلها حق الله او لعبده تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
زاد في التوضيح والاقرار بناء على انه ركن وظاهر الكتاب انه شرط لاجراء
الاحكام ثم الاقرار صار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام
الدنيا

الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائم مقام الاصل في احكام الدنيا فترتب
عليه الاحكام كما في الاكراه على الاسلام فان اقراره قائم مقام مجموع
التصديق والاقرار وقدمنا في بحث الراوي للسنة انه مخصوص
بالحربي ثم صار اداء احد الابوين اي ايمانه في حق الصغير
خلفا عن ادائه اي الصغير حتى يجعل مسلما باسلام تبعا له نظرا له
ثم صار بتبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات
الاسلام واذا لم توجد تبعية اهل الدار صارت بتبعية الغانمين
خلفا مثلا اذا اسبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو
الاصل والا فان اسلم احد الابوين فهو تبع له والا فان خرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع لمن سباه
في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق
ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين
بل عن اداء الصبي كابن الميت خلف في الميراث وعند عدمه
يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف
خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون
الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه كذا في التلويح وكذلك

الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه خلفا مطلقا يرتفع به
الحدث الى غاية وجود الماء بالنص لانه لما كان حكم الاصل افادة
الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه
لما كان خلفا بل اصلا فلا يصح جعله خلفا في حق الاباحة مع
الحدث ولذا قال ثم هذا الخلف عندنا مطلق فيكون له حكم
حكم الماء في تأدية الفرائض به وعند الشافعي ضروري
بمعنى انه ثبت خليفته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن
الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة وفائدة الخلاف
تظهر في صحة تقديمه على الوقت واداء فرضين بتيمم واحد
فعندنا يجوز خلافا له ويبنى له اناآن من الماء احدهما طاهر
والاخر نجس وقد اشتبها عليه فعندنا لا يجوز له التحري لأن
التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز
بالتعارض الموجب للتساقط وعنده يجب التحري ولا يجوز
التيمم اذ معه طاهر بيقين فلا ضرورة فلا يتيمم وفي التلويح
ولا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على
انه لا صحة للتيمم بدون العجز مع امكان التحري ولذا جوز
التيمم

التيمم فيها اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا
ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما تندفع ضرورة اسقاط الفرض
ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة
العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع لكن الخلفية
بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف يعني الخلفية
في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل
الى التيمم الى عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب
العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون
تطهير الآلة كذلك والحديث التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء
يؤيده وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم فالخلفية
في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر
بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز ويبتنى عليه اي على الاختلاف
مسئلة امامة المتيمم المتوضئين في غير صلاة الجنازة فعند
الشيخين جائزة لانه لا خلفية بين الطهارتين وعندهما غير
جائزة وفي عامة الكتب لم يذكر زفر مع محمد في هذه وفي البخاري
وام ابن عباس وهو متيمم قيدنا بغير الجنازة لان اقتداء

المتوضئ بالمتيمم فيها جائز بلا خلاف كما في الخلاصة والخلافة
لا تثبت الا بالنص اى بعبارته او دلالته اراد ان الخلف انما يثبت
به لا صل والاصل لا يثبت بالرأى فكذا الخلف وليس المراد الحصر
على المذكور فانه قد تثبت بالاشارة كما اشرنا اليه فى مسئلة خلفية
التيمم وقد تكون بالدلالة فى خلفية التيمم لصلاة العيد والجنازة
بالاولى ولكن لما ذكر الدلالة دل على جوازه بالاشارة لانها
اقوى من الدلالة ولم يذكر الاقتضاء لقلته كذا فى التقرير و
شرطه اى الخلف عدم الاصل على احتمال الوجود اى مع امكان
الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى
الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الرجعة فلا
يصح الخلف ويظهر هذا الشرط فى يمين الغموس وهو الحلف
على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الزمن الماضى فانه لا تثبت
الكفارة لعدم امكان البر والحلف على مس السماء فان اليمين
قد انعقدت موجبة للبر لاحتمال وجود المس فى الجملة الا انه
معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة وكذا
سائر الابدال من المسح والتيمم والفدية واما القسم الثانى
وهو

وهو ما تتعلق به الاحكام فاربعة بالاستقراء السبب والعلة والشرط
والعلامة وفى التحرير انهم قسموا الخارج المتعلق بالحكم الى مؤثر فيه ومفضى
اليه بلا تأثير فالاول العلة والثانى السبب والا فان توقف عليه الوجود
فالشرط والا فان دل عليه فالعلامة الأول السبب قدمه لتقدمه وجودا
على الثلاثة وهو لغة ما يتوصل الى الشيء طريقا ومنه فاتبع سببا او بابا ومنه
اسباب السموات او حبلا ومنه فليمدد بسبب الى السماء واصطلاحا ما
بينه للسبب الحقيقى وهو اقسام اى ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة
او مجازا او يعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان
اتحدت الاقسام بحسب الذوات سبب حقيقى وهو ما يكون طريقا
الى الحكم كالجنس واخرج به بعضهم العلامة فانها علامة على طريقه
من غير ان يضاف اليه وجوب اى ثبوت الحكم خرجت العلة فانه يضاف
اليها الثبوت ولا وجود يصلح ان يكون مخرجا العلة والشرط لان الحكم
يضاف الى العلة وجودا بها والى الشرط وجودا عنده والقيد الاول مخرج
للعلة فقط ولا يعقل فيه معانى العلل اى لا يوجد له تأثير فى الحكم بوجه
بواسطة او بغير واسطة احتراز عن السبب الذى له شبهة العلل
والذى فيه معنى العلة وخرج السبب المجازى ايضا لان المراد من كونه

طريقا في الحال والمجازي طريق في المآل لكن يتخيل بعينه اي السبب
وبين الحكم علة هي فعل اختياري لا يضاف الى السبب بيان لخلوه
من معنى العلة فانه اذا اضيفت العلة الى السبب كان للمسبب حكم العلل
كدلالته اي انسان غير مودع انسانا ليسرق مال انسان او يقتله
لانه لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن مال السارق لانه توسط بين السبب
والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق ولا يشرك في الغنيمة
الدال على حصن في دار الحرب لقطع نسبة الحكم اليه ولا يضمن القائل
تزوجها فانها حرة لقيمة الولد بخلاف تزويج الولي او الوكيل بالشرط
للغرور قيدنا بكونه غير مودع لانه دلالة المودع السارق على الوديعة
فسرقها موجبة للضمان على المودع مع انه سبب لان ضمانه بترك الحفظ
ولذا يلزم المحرم الضمان اذا دل على الصيد بشروط مذكورة
في جزائه لازالة الامن المتقررة بالقتل بخلاف الدلالة على صيد
الحرم لان امنه بالمكان بكونه صيد الحرم ولم يزل بالدلالة بخلاف
فعل غيره فانه بتواريه فالدلالة عليه ازالة امنه وهو الجناية
على احرامه قال في التلويح فان قلت السعاية الى السلطان الظالم
سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة
اجتهادية

اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة وينبغي مثله
لو غلب غصب المنافع اه وفي التقرير قال ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا
يفتون بالضمان في الساعي بغير حق مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان
معروفا بالظلم وتقدير من سعى به اليه يضمن والا لا ونحن لا نفتي به فانه
خلاف اصول اصحابنا ولكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان
الموضع موضع اجتهاد فنكل الى رأيه لتنزجر السعاة اه ومن فروع
السبب المحض ما ذكره فخر الاسلام لو دفع الى صبي سكينا او سلاحا
ليمسكه للدافع فقتل به نفسه لم يضمن الدافع لانه سبب محض اعترض
عليه فجرحه كان على الدافع لانه اضيف اليه العطب ههنا لان السقوط
اضيف الى الامساك فصار سببا له حكم العلل فان اضيفت العلة
اليه اي الى السبب بيان للقسم الثاني صار للسبب حكم العلل فيضاف
الحكم اليه كسوق الدابة وقودها فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر
فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هي وطء الدابة بقوائمها
ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة
فيما يرجع الى المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فتجب عليه الدية
لا الحرمان من الميراث ولا الكفارة ولا القصاص ومن هذا القسم

الشهادة بوجوب القصاص فانها سبب والعلة ما توسط من فعل
القاتل للمشهود عليه الى انها سبب في معنى العلة لان العلة مضافة الى الشهادة قف
من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فصلحت لايجاب ضمان
المحل فوجبت الدية على الشاهد اذا رجع لا القصاص لانه جزء المباشرة قال
في التحرير ومنه وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد التقدم والوجه
انه مثله في تعديه في الفعل السبب اه واليمين بالله تعالى قبل الحنث
او بالطلاق او بالعتاق وهي الصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق
او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه تسمى سببا مجازا لما يترتب
عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها
اليه في الجملة لا اسبابا حقيقة اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع الحلف عليه
قيدنا بكونه قبل الوقوع لان الصيغ بعده علل حقيقية لتاثيرها في وقوع
الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع وذلك ان الشرط
كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة
الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار
فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر
لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث وهو العلة وهذا بيان للقسم
الثالث

الثالث فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير
فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي
فيه معنى العلة ايضا مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي
فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير
لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء
وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم
المجاز وسهوا عن مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي
ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر
الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول
الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه
وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق
اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي
مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو
بعد حين كذا في التلويح وقد يقال انهم ما سهوا عن تسميته
مجازا لانهم لما ذكروا ان الاول حقيقي علم ان ما عداه مجازي وفي التحرير وخص
هذا بتسميته مجازا وان كان غيره من الاقسام غير القسم الاول مجازا

لخلوه عن معنى الافضاء بخلاف غيره فان بوجود معنى العلة يوجد معنى
الافضاء مع زيادة معنى التأثير اه والاولى ما في التحرير حيث قال بخلاف
السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في المسبب وان اثر في علته فلم تنتف
حقيقة السببية بوجود التأثير اه وحاصله ان الشرط في السبب حقيقيا
كالاول ولذا خصوا الثالث باسم المجاز وبه اندفع ما في التلويح
ويكون له اي لهذا المجاز شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة
حقيقة من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن هذه الشبهة
حتى يبطل التنجيز وهو الارسال بدون التوقيف على امر اي تنجيز
الطلاق الثلاث التعليق اي الطلاق وهو توقيف الحكم على امر
فاذا علقه بالدخول ثم قبله طلاقا ثلاثا بطل التعليق عندنا حتى
لو عادت اليه بعد المحلل ثم وجد الشرط لم يقع شيء لان المحلية شرط
لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث اولان
هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلاث تطليقات
فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فتبطل اليمين كما اذا فات الشرط
بان جعل الدار بستانا او حماما ونوقض هذا الطريق بما اذا علق
الثلاث فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف فلو تعين
طلقات

٣٤١ طلقات هذا الملك لم تقع الا واحدة فانه الباقية ولهذا اصح شمس الائمة
وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل الا ان المعلق بالشرط تطليقات
هذا وانما قيدنا بتعليق الطلاق لان تنجيز الثلاث لا يبطل تعليق الظهار
لان محل حكم الظهار هو الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس في ابطال
حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت
التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار لان ابتداءه
لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة لان قدرها
وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله اي محل السبب وقيل محل الشبهة
وتذكيره باعتبار عدم ترتب الشبهة على مذكر اذ لا يقال شبه وشبهة
ومعناه لا بد لها من محل كالحقيقة اي حقيقة السبب ولا تستغنى
عن المحل لان الشبهة لا تثبت فيما لا تثبت فيه الحقيقة الا يرى ان
شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال والبهائم وشبهة من البيع لا
تثبت في حق الحر والميتة لانتفاء ثبوت الحقيقة فيهما فاذا فات
المحل بتنجيز الثلاث بطل اي الشبهة فبطل ملزومه وهو التعليق
فانه يستلزم بطلان الملزوم وعلى قول زفر لا شبهة له اصلا
بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا كقوله لها ان تزوجتك

فانت طالق ثلاثا فانه في الابتداء لا يبطل التعليق فلان لا يبطله
في البقاء اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وهو حجة زفر فاجاب عنه
بقوله لان ذلك الشرط في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد من
النكاح فكان بمنزلة العلة له وليس للجزء شبهة الثبوت قبل
العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل
النكاح فكذا شبهته اعتبار الشبهة بالحقيقة فصار كون
هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه
اى لشبهة وقوع الجزاء وشبهة السببية للمعلق قبل وجود
الشرط ومعنى المعارضة ان التعليق يوجب شبهة وقوع الجزاء
وكون الشرط في معنى العلل يوجب عدم ثبوتها واذا امتنع ثبوتها
بالمعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال المعنى الموجب فبقي
التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها وهذا
ليس من قبيل تخصيص العلل على الوجه المذكور ومن جوز
تخصيص العلل يجوز له ان تقول تخلف الحكم لوجود المانع كذا
في التقرير وانما خص المطلق ثلاثا مع ان الحكم في جميع الاجنبيات سواء في
صحة التعليق لما انه ابعد في حقه من المحل بالنسبة الى سائر الاجنبيات
لتوقف

لتوقف نكاحها على ما لا يتوقف عليه نكاح غيرها كذا في اضاءة الانوار
والايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال لانتفاء
المانع من الانعقاد وهو التعليق لكن حكمه يتاخر الى الوقت المضاف اليه
للاضافة وهي لا تخرجه عن السببية كما ان اضافة ايجاب الصوم
على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر عن السببية أيام
فاذا علمت الفرق بين المعلق والمضاف تفرع عليه ما لو قال ان جاء
غد فلله على كذا لا يجوز التصدق قبله لانه تعجيل قبل السبب
ولو قال لله على كذا غدا فله التعجيل قبله لانه بعد السبب لان الاضافة
دخلت على الحكم لا السبب فهو تعجيل للمؤجل وتفرع عليه ما لو حلف
لا يطلق امرأته فاضاف الطلاق الى الغد حنث وان علقه لم يحنث
وقد هنا بقية ابحاثه في بحث مفهوم الشرط من الادلة الفاسدة
وهو من اقسام العلل على ما نبينه في بحث العلة وسبب له
شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو السبب
المجازي وبهذا علم ان اقسام السبب ثلاثة حقيقي ومجازي
وسبب في معنى العلة وفي التوضيح واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان
كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت

للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من صنعه
ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن
الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة
بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس
يخص باسم العلة اه والثاني من الاقسام الاربعة العلة وهي في اللغة
عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة لانه بحلوله يتغير حال المحل
عن وصف القوة الى الضعف وقد ذكرنا تعاريفها في ركن القياس
وعرفها المؤلف بقوله وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته
احتراز به عن الشرط من حيث انه يوجد عنده لا انه يجب به
ابتداء خرج السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا
لان المراد به ان يثبت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت
الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل العقلية والوضعية
التي جعلها الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والعقلي المستنبطة
بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة ثم اعلم ان وجوب الحكم
وان اضيف الى العلة لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها
فانها

فانها موجودة قبل ورود الشرع ولم تكن موجبة لهذه الاحكام
بخلاف العقلية فانها موجبة بانفسها اذ لا يتصور الكسر بدون
الانكسار وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن ايجاب لما كان
غيبا عن العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ونسب الوجوب اليها
وتمامه في التقرير وهو سبعة اقسام وقد سبق ان العلة هي
الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك
او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما
يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة
وغيرهما او الاسد الى السبع او الشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في
حقيقة العلة ثلاثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها وحصولها
معه في الزمان وهو القسم الاول منها المفاد بقوله علة اسما وهي
ما يضاف الحكم اليها بلا واسطة وتفسيرها بما يكون موضوعة في الشرع
لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي
والجرح ومعنى الاضافة اليها ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق
بالشراء وهلك بالجرح وحكما وهي ما تحصل مع الحكم في الزمان
ومعنى وهي ان تكون مؤثرة في الحكم فاذا لم يوجد فيها بعض

هذه الاوصاف كانت حقيقة قاصرة عند فخر الاسلام ومجازا
عند غيره وعلى هذا تنقسم بحسب اجتماع هذه الاوصاف
وعدم بعضها الى السبعة لانه ان اجتمع فيه الاوصاف الثلاثة فهو
الحقيقة والا فاما ان يكون المنتفي هو الحكم او الاسم او المعنى وذلك
ثلاثة او الاسم والحكم او الحكم والمعنى او الاسم والمعنى وذلك ثلاثة
كالبيع المطلق للملك موضوع له والملك يضاف اليه بلا واسطة
وهو مؤثر في الملك والمطلق ما لم يقيد بشرط لا المشروط بالاطلاق
فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن
الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وعلة اسما لا معنى
ولا حكما بيان للقسم الثاني كالايجاب المعلق بالشرط لان صورة العلة
في التعليق واليمين موجودة وكذا الحكم فيضاف اليهما عند وجود الشرط
لكن لا تأثير له قبله واما نفي الحكم فظاهر قال شمس الائمة العلة معنى وحكما
ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه بعد الحنث ترتفع اليمين
وكذا بعد وجوده لا تبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما وعلة
اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان الملك يضاف اليه وهو
مؤثر فيه لكن تراخى الحكم عنه الى اسقاط الخيار بناء على ان الشرط داخل
على

على الحكم دون السبب تقليلا للخطر فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة
اي تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف
المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ
وقد يجاب بان الخلاف في الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما قف
وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يتوقع فيه
النزاع كذا في التلويح وقد اجاب عنه في التقرير بالالتزام لما عرف
ان ما جعله المخصص مانعا يتأخر به الحكم جعلنا شرط العلة اهـ والبيع
الموقوف فهو من حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث
انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك تراخى عنه فلا يكون علة حكما
ودلالة كونه علة فيهما لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين
الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة والايجاب
المضاف الى وقت نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى
لا حكما قال في التوضيح لكنه يشبه الاسباب قال في التلويح لان الاضافة
التقديرية كما في الاجارة توجب شبهة السببية فالاضافة التحقيقية
اولى فلذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمن
الايجاب اهـ ونصاب الزكاة قبل مضي الحول علة لوجوبها اسما

ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى
الى وجود النماء الذى اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام
المشقة لقوله عليه السلام لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب
علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها من غير تراخ وليس سببا
حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة
وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء
وليس علة العلة لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس
النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى هو الدر والنسل والسمن
فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والحكمى هو حولان الحول
وذلك لا يحصل بنفس النصاب كذا فى التلويح وفائدة كون
النصاب علة دون النماء صحة الاداء قبل الحول ولكونه علة
شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكاة الا بعد تمامه
فيستند الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل
قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى
ما قبل الاداء وعقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما ومعنى
للاضافة والتأثير ولذا صح التعجيل ولو لم يكن كذلك لما صح
كالتكفير

٣٤٥ كالتكفير قبل الحنث وليس علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم
وملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها تشبه
الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت فى المستقبل وانما لم تكن سببا
حقيقيا لانه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى
يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة
للسبب بوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها
يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة
للسبب كذا فى التوضيح وعلة بيان للقسم الرابع فى حيز الاسباب
اى فى مكانها ولها شبه بالاسباب بان تكون العلة موجبة للحكم
لكن بواسطة مضافة اليها فمن حيث ان الواسطة مع حكمها حصلت
بالاولى كانت العلة هى الاولى ومن حيث انها لا تعمل الا بواسطة
يكون للاولى شبه بالاسباب كذا فى اضاءة الانوار ثم اعلم ان المصنف
جعل هذه قسما رابعا مستقلا تبعا لفخر الاسلام والظاهر انه داخل
فيما قبله اعنى العلة اسما ومعنى لا حكما وهى قسمان قسم يشبه السبب
كالاجارة ونحوها وقسم لا يشبهه كالبيع الموقوف قال فى التوضيح
وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما اخر لكنه

لم اجعل كذلك لانها لا تخرج عن الاقسام السبعة الى اخره والتحقيق ما في التحرير
والتلويح من ان بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب
عموما من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع
الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرا القريب اه كشراء القريب قال
في التوضيح والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان
الحكم غير متراخ عنه وانما يشبه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك
واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه لتشابه السبب اه
وفي التحرير ومما يشبه السبب شراء القريب فانما هو علة للملك العلة
للعتق فهو علة العلة غير الوجه فيه انه علة اسما ومعنى وحكما للاضافة
والتأثير وعدم التأخير اه ومرض الموت علة للحجر عن التبرع لحق
الوارث ما زاد على الثلث ويشبه السبب لان الحكم ثبت به اذا اتصل
به الموت لان العلة مرض مميت ولما كان متعدما في الحال لم يثبت الحجر
فصار المتبرع به ملكا للحال فلا يحتاج الى تمليك لو برا واذا مات صار
كأنه تصرف بعد الحجر فتوقف على اجازتهم والتزكية عند ابي حنيفة
بمعنى علة العلة عنده فان الشهادة لا توجب الرجم فلو رجع المزكون
ضمنوا الدية عنده غير انه اذا كان صفة للشهادة اضيف الحكم اليها
وعندنا

وعندنا لا ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم
الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة فانه علة تشبه الاسباب
لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى
الاولى بواسطة الثانية وكانت الاولى بمنزلة علة موجبة بوصف
قائم به فكما ان الحكم يضاف الى العلة دون الوصف كذلك يضاف الى الاول
دون الواسطة فمن حيث ان الثانية بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى
علة ومن حيث انها توجب الحكم بالواسطة كانت شبيهة بالسبب
وهو الذي سماه الشيخ في باب تقسيم السبب سببا في معنى العلة اورده
في الموضعين باعتبار الشبهين كذا في التقرير ووصف له شبهة بلغ
العلل بيان للخامس وهو العلة معنى فقط لوجود التأثير لجزء
العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ
المراد بقوله كاحد وصفي العلة الجزء الذي ليس باخير او احد الجزئين
الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض
لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم
اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية
لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا بخلاف ما تقرر عندهم

من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة
في تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربا هو القدر مع الجنس
كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسيئة
لانه شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة
في شعير كذا في التلويح ورجح في التحرير قول فخر الاسلام لعرض عقلية
دخله في التأثير اه وعلة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة
بيان للسادس يعني اذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين مرتبين
في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال
لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع
وكون الاخير علة حكما انما هو رأي المحققين بناء على ان الجزء الاول
بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم كالمن الاخير في اثقال السفينة
والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا
بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون
له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة
وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم
على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع
للعتق

للعتق وانما الموضوع له ملك الرقبة وشراء القريب كذا في التلويح
وقد يقال ان الملك لم يوضع شرعا للعتق الا في القريب فلذا اختار
المحققون ان شراء القريب من قبيل العلة الحقيقية وقد صرح صدر الشريعة
هنا فانه قدم ان شراء القريب من الحقيقية وجعله هنا من النوع السادس
فانه قال كالقرابة والملك للعتق فلذا تاخر الملك يثبت العتق به
حتى تصح نية الكفارة عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما
خلافا للامام وعلة اسما وحكما لا معنى بيان للسابع كالسفر
والنوم للترخص والحدث اشار به الى كل علة اقيم مقام حقيقة
المؤثر فان المؤثر في الترخص انما هو المشقة واقيم السفر مقامه والمؤثر
للحدث خروج النجس واقيم النوم مقامه فكان علة اسما لاضافة
الحدث اليه كذا في التحرير ثم اعلم ان المصنف لم يصرح بالعلة معنى
فقط ولا بالعلة حكما فقط والتقسيم العقلي يقتضيهما لكن قدمنا ان
الوصف الذي له شبهة العلل هو العلة معنى فقط بقي العلة حكما
فقط وهو ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير
وقد مثله في التوضيح والتلويح والتحرير بمثال اليمين الاول الشرط في
تعليق الايجاب لثبوت الحكم عنده كدخول الدار فيما اذا قال

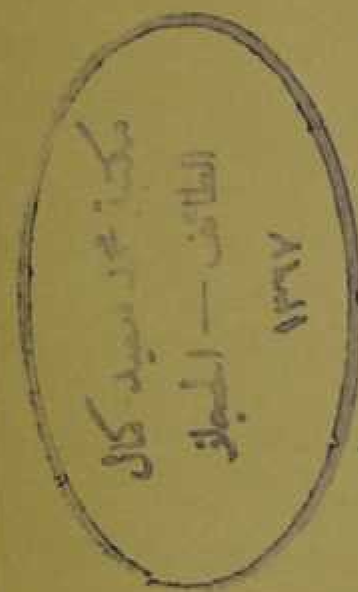
ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير
الثاني الجزء الاخير من السبب المركب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل
به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا معنى لعدم التأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا ما اقيم من
دليل مقام مدلوله كالاخبار عن المحبة وليس من صفة العلة
الحقيقية تقدمها على الحكم نعم لقول بعض الفقهاء ان حكم العلة
يثبت بعدها بلا فصل فرقا بينها وبين الاستطاعة مع الفعل لان العلة
لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها
فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة
فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول
بلا علة أو خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها
في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ
البيع والاجارة بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل
اي اقترانهما بالزمان وهذا مذهب الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح
الاستدلال بثبوت العلة بل علم ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض
الشارع من وضع العلل للاحكام وفرق بعضهم بين الشرعية والعقلية
فيجوز

فيجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وفي التلويح لا نزاع في تقدم العلة على
المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في
مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف والخلاف
في العلل الشرعية واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا
خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام
حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فبقائها ضروري
ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ اه وذكر هذه
المسئلة في اخر فتاوى الحصيري وقال الصحيح عند اكثر اصحابنا ان الملك
في البيع يقع معه لا بعده وكذا سائر العقود من النكاح والخلع وغيرهما
وعنه قال محمد في الجامع الكبير في الباب الاول من النكاح زوج رجل امته
من حر ثم ان مولاها خالعها منه بعد دخوله على رقبتها فانها تطلق بائنا لان
لفظة الخلع اوجبت البينونة وجب المال اولا والجارية لمولاها دون
الزوج لانها لو جعلت للزوج لبطل من حيث يصح لان الطلاق ينزل
بعقد الخلع والزوج يملك الامة بعقد الخلع لان الخلع عقد مبادلة فوجب
ان يوجد الملك في الطرفين معا فيقع الملك في الامة مع وقوع الطلاق
فلو نزل الطلاق ينزل على امة الزوج فلا ينزل لان من طلق امة نفسه

لم يهج الى اخره وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول
السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد ان يتقدمه
والدليل المخبر هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون
متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة فلو قال لها ان كنت تحبيني فانت
طالق تعلق باخبارها بالمحبة ولو كاذبة ويقتصر على المجلس لان
تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو
مقتصر على المجلس وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء
لان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث
ملك الوطء بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح
من غير استبراء بلازم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه
فلو ابحنا الوطء الثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق
بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا
سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة واذا اقيم استحداث
الملك مقام الشغل دار الحكم معه وجودا وعدما فوجب في المشتراة
من المرأة والصغيرة والآيسة لاستحداث الملك وان تيقنا بعدم الشغل
وعن ابي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها من ماء البائع لا يجب الاستبراء
لظهور

لظهور فراغ الرحم والجواب ان هذا حكمة الاستبراء والحكم يتعلق
بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك وفيه نظر لانا لا نسلم ان
الاستحداث علة بل اما سبب او دليل اقيم مقام غيره والحق انه ثابت
بالنص في سبايا اوطاس على خلاف القياس كذا في التقرير والاحتياط
وهو العمل باقوى الدليلين كما في تحريم الدواعي في المحرمات فان الزنا
حرم صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي
من المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار
وكذلك في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف وحرم دواعيه
فحاصله ان الوطء اذا حرم بتبعيته الدواعي كما في الاعتكاف والاحرام
والاستبراء والظهار وخرج عن هذا الاصل الحيض والصوم بحرمان
الوطء لا الدواعي للحرج وتمامه في الفقه او لدفع الحرج كما في السفر
اقيم مقام المشقة والطهر القائم مقام الحاجة في الطلاق لان
الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة
انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن
لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر
الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة

هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه كذا في التلويح والثالث
ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو لغة العلامة اللازمة ومنه
اشراط الساعة لعلاماتها اللازمة لها ومنه الشروط للصكوك
لانها علامات دالة على الصحة والتوثق لازمة ومنه الشرطي بالسكون
والحركة لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا تفارقه في اغلب احواله
فكان لازما واصطلاحا ما يتعلق الوجود اي يتوقف عليه وجود
الشيء ويوجد عند وجوده دون الوجوب اي الثبوت فمن
حيث انه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث يتعلق به الوجود
يشبه العلل فسمي شرطا ولا يرد على تعريفه الجزء المسمى بالركن لان
المقسم الخارج المتعلق بالحكم وهو ليس بخارج كما لا يخفى وهو
اي ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة تبعا لفخر الاسلام
واسقط في التوضيح الخامس وهو الشرط الذي في معنى العلامة
لما ان العلامة نفسها وجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن
مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين وان كان فان تخلل بينه
وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل
بالحكم فهو الثالث والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم
اليها

اليها فهو الثاني وان عارضه فهو الاول كذا في التلويح شرط محض
وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده ويمنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها
صورة كذا في اضاءة الانوار وليس بشامل لجميع اقسامه فالاولى تقسيمه بدون
تعريفه كما في التحرير فقال واما الشرط فحقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع وجعلي
للشرع فيتوقف عليه شرعا كالشهود للنكاح والطهارة او للمكلف بتعليق
تصرفه عليه مع اجازة الشرع كان دخلت او معناه كما سيأتي وشرط في حكم

العلل وهو شرط لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف
اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين
يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار
اذا رجعوا فالضمان على شهود الاختيار لان شهود التخيير سبب و
شهود الاختيار علة واورد عليه لو شهد قوم بانه تزوجها بالف وآخرون
بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج
علة واجيب بانه مبني على ان شهود الدخول ابرأوا شهود النكاح عن
الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوضا عما غرم من المهر وهو استيفاء
منافع البضع بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم ان القول بتضمين شهود الشرط

اذا رجعوا فقط هو قول فخر الاسلام خلافا لشمس الائمة وابي اليسر

وهو المنصوص في الجامع الصغير وتمسك فخر الاسلام بمسئلة القيد المروية
وهو ما اذا قال ان كان قيد عبده عشرة فهو حر وان حل فهو حر فشهدا
بعشرة فقضى بعتقه فوزن ثمانية ضمنا عنده لنفاذه باطنا لابتنائه على
على موجب شرعي بخلاف ما اذا ظهروا عبيدا او كفارا لامكان الوقوف عليه
وفيما نحن فيه سقط معرفة وزن القيد لان موقفه بحله وبه يعتق واذا
نفذ باطنا عتق قبل الحل فامتنع اضافته اليه والعلة وهي اليمين اي
الجزء فيه غير صالح لاضافة الضمان اليه لانه تصرف المالك لا تعد فتعين
الاضافة الى الشرط وهو كونه عشرة وقد كذب به الشهود تعديا فيضمنون
وعندهما لا اذ لا ينفذ باطنا فهو رقيق بعد القضاء ثم عتق بالحل وسيأتي
ايضا في بحث العلامة كحفر البئر لان الشرط هو الحفر لان علة السقوط
هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا والعلة
لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها لان الثقل امر طبيعي والمشي مباح
فلا يصلحان للاضافة فيضاف الى الشرط لان صاحبه متعد لانه ضمان
فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر
واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب
واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط فالقول للحافر كذا في
التوضيح

في التوضيح وشق الزق شرط للسيلان المائع لان الزق كان مانعا
وكذلك قطع حبل القنديل وسيلان المائع وثقل القنديل طبيعيان فلا يصلحان
للاضافة فيضاف الضمان الى الشرط الموصوف بالتعدي خلفا عن العلة
وشرط له حكم الاسباب وهو شرط حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار
غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض كالدخول اذا
التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما
اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كشق زق الغير وخرج
ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كفتح الباب على وجه نفر
الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن
واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا
على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق
بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع كما اذا حل قيد عبد حتى ابق
لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا
فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد له ان فعل الطائر والبهيمة
هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ماء الزق

فان النفار طبيعي للطير كالسيلان وله انه هدر في اثبات الحكم لا
في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال قيد بحل القيد لانه لو امر
عبد غيره بالاباق فابق فانه يضمن لان امر استعمال له وهو غصب بمنزلة
ما اذا استخدمه فخدمه وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم
الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث التوقف عليه سمي شرطا
ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول
الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فان الاول بحسب الوجود يتوقف الحكم عليه في الجملة
ولم يتحقق عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا
وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى
لم تطلق عندنا لان الملك انما هو شرط عند الشرط الثاني لانه حال نزول
الجزاء المفتقر الى الملك وشرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان
في الزنا وسيأتي في بحث العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي
بدخول حرف الشرط وهو المراد بقوله بحروف الشرط او دلالته يعني
بالمعنى وسواء يكون الاول سببا للثاني كقوله المرأة التي اتزوج طالق
ثلاثا فانه مبتدأ متضمن بمعنى الشرط والاول يستلزم الثاني
البتة

البتة دون العكس لعدم وقوع الوصف وهو وصف التزوج في النكرة
وقد مر وجهه في الفاظ العموم ولو وقع الوصف في المعين كما في قوله
هذه المرأة التي اتزوجها طالق لما صلح دلالة على الشرط لان الوصف
في المعين لغو فبقي قوله هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط
يجمع الوجهين اي المعين وغيره حتى لو قال ان تزوجت هذه المرأة
او امرأة طلقت اذا تزوج بها وكانه مذكور على وجه الفرق بين الدلالة
والصريح ولا فرق بين وصف ووصف ولذا قال في الكشف لو قال
هذه المرأة التي تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت او لا انه
الرابع من الاقسام الاربعة العلامة وهو لغة الامارة كالمنارة
للمسجد واصطلاحا ما يعرف الوجود اي يدل على وجود الحكم من غير
ان يتعلق به وجوب ولا وجود فخرج السبب والشرط والعلة
وحاصل ما في التحرير انه خارج متعلق بالحكم ليس بمؤثر فيه ولا مفض اليه ولا توقف
عليه الوجود وانما هو دال عليه كالاحصان وهو عبارة عن حال في الزاني
يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وله شروط الاسلام والعقل والبلوغ
والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين
مثل الاخر في صفة الاحصان وذكر في المبسوط ان شرطه على الخصوص

شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله فاما العقل
والبلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة والحرية شرط لتكميلها لا الاحصان
ثم اعلم ان المصنف تبع فخر الاسلام وابا زيد وشمس الائمة في جعله علامة
لا شرطا لوجهين الاول انهم صرحوا بان شهود الشرط اذا رجعوا
ضمنوا وشهود الاحصان اذا رجعوا لا يضمنون فلو كان الاحصان شرطا
لضمنوا الثاني ان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد وهذا لا
يكون في الزنا بحال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان يثبت
لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته
فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان فلا فثبت انه علامة وليس
بشرط وقال المتقدمون من اصحابنا وعامة المتاخرين انه شرط ونص
المحقق في التحرير بتوقفه عليه بلا عقلية تاثير ولا افضاء واجاب
عن الوجهين اما عن الاول فعدم الضمان برجوع شهود الشرط هو
المختار فقولهم بعدم الضمان على شهود الاحصان اذا رجعوا لا يدل
على عدم شرطيته وانما تكلف الاحصان علامة القائل بتضمين شهود
الشرط واما عن الثاني فتقدمه على العلة وهي الزنا غير قادح في شرطيته
اذ تأخره عنها غير لازم كشرط الصلاة والنكاح الا في الشرط التعليقي
بل

بل قيل ولا فيه فقد يتقدم ويكون المتأخر العلم به كما لو تعلق بكون قيده
القائم عشرة والظاهر ان التعلق في مثله ان لم يكن على الظهور منتف
لان حقيقته على معدوم على خطر الوجود فعلى كائن تنجيز فكونه
علامة مجاز ومن العلامة الاوقات للصلاة وتتقدم العلامة وتتأخر
كالدخان ومنه ولادة المبتوتة والمتوفى عنها علامة العلوق السابق
ولو بلا حبل ظاهر ولا اعتراف عندهما فقبل شهادة القابلة عليها
وهي مقبولة فيما لا يطلع عليه الرجال ثم ثبوت نسبه بالفراش السابق وعنده
ليست علامة الا مع احدهما فلا تقبل الا بهم لان الولادة والحالة هذه
كالعلة لثبوت النسب فيلزم النصاب ومثله اذا علق طلاقها عليها
قبلت عندهما وعنده يلزم النصاب لانها على الطلاق معنى كما على
ثيابة امة بيعت بكرا لا تقبل اتفاقا للرد وان قبلت في الثيابة والبكارة
اه وانما ثبت الاحصان بشهادة رجل وامرأتين اما لانه علامة او شرط
ليس في معنى العلة فليس اثباته اثبات العقوبة

فصل في بيان الاهلية

شروع في بيان المحكوم عليه وهو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله
العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية التكليف متوقفة على العقل

اذ لا تكليف على الصبي والمجنون بناء على ان شرط التكليف فهمه بناء
على قول المانعين لتكليف المحال والعقل عند الاكثر قوة بها ادراك الكليات
للنفس ومحله الدماغ عند الفلاسفة والقلب عند الاصوليين وهو
اللحم والقوة هي المراد بالنور في قول الحنفية ان العقل نور يبتدأ به من
منتهى درك الحواس وقد بيناه في بحث شرائط الراوي من اقسام
السنة وتقسيم الفلاسفة العقل الى اقسام كما هو مقرر في التلويح وغيره
من فضلاتهم لا يليق بالشرع البناء عليه كما بينه في التحرير وانه خلق
متفاوتا يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما
حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان
باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد
الحقيقي اشبه كانت النفس الناطقة الفائضة عليه اكمل والى الخيرات
اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة
في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها
بمنزلة الحجر في قبول النور واما بقاء فلان النفس كلما زادت في كثرة
العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة
العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة

افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة فلما
تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العمل بان عقل كل شخص هل
بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ
اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة لحصول شرائط
كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت كذا في التلويح وفي التحرير ويتفاوت
فرب صبي اعقل من بالغ ولا يناط بكل قدر فانيط على البلوغ عاقلا
ويعرف بالصادر عنه وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون السمع
اي لا دخل له وحده في ايجاب شيء ولا تحريمه بمعنى استحقاق العقاب
والثواب في الاخرة وليس معناه نفي اعتباره مطلقا لانه لا نزاع
للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام
حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع
كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت
بالعقل كذا في التلويح واذا جاء السمع اي الدليل السمعي فله
العبرة دون العقل وسيأتي ثمرته وقالت المعتزلة انه اي
العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية
ومعرفة العبد نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى

محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمته والعبث
والسفه والظلم فوق العلل الشرعية لانها غير موجبة بذواتها
بل هي امارات حقيقة يصح تخلف الاحكام عنها كبقاء الصوم
مع الاكل ناسيا وعدم الملك في البيع بشرط الخيار ويجري فيه الفسخ والعقل
موجب ومحرم بذاته لهذه الاشياء ولا يجري فيه النسخ والمراد
بالايجاب والتحريم ان الشرع لو لم يرد لحكم بوجوبها وحرمتها ولا
يخفى ان المراد من ذلك ليس استحقاق الثواب بفعله او العقاب
بتركه لان العقل لا يدرك ذلك وانما هو ان الاتيان بما يقتضيه
العقل يوجب نوع مدح والامتناع يوجب نوع لائمة كذا
في التقرير وفيه نظر لان المعتزلة قائلون بالتحسين والتقبيح العقليين
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة كما صرح به في التلويح
وقدمناه في بحث الامر فلم يثبتوا اي المعتزلة بدليل الشرع
ما لا يدركه العقل اي ما لا يدرك تحسينه او تقبيحه فانكروا ثبوت
رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية موجود بلا جهة وانكروا
ان تكون القبائح كالكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى
ولا نزاع لهم ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على
تفاصيلها

تفاصيلها مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمته من اول شوال
وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي الوقوف
عن الطلب اي طلب الحق ومن ترك الايمان والصبي العاقل مكلف
بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل اذا
لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان وحرمة
الكفر عندهم بمجرد العقل قال في التوضيح والمذهب عندنا التوسط بينهما
اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه لانه مبني على
معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة
وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور ولكن يتطرق الغلط
في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس
بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار
كما ترى من اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط
بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور
في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة
الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخلل فيها ونحن نقول
في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل

لما بينا انه غير موجب بنفسه فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا
واذا وصف الكفر وعقله او عقله ولم يصف لم يكن معذورا وكان من اهل
النار مخلدا هذا قول القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وذكر في الكفاية ان
وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وفي المنتقى عن ابي يوسف عن
ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات
والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي
انه قال لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه
مشايخنا من اهل السنة وتقدم في بحث الحسن من الام تمامه واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال الى ادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق
تنبيه القلب عن نوم الغفلة ويمكن ان يحمل على ما روي عن ابي حنيفة
انه لا عذر لاحد في الجهل بخالقه على ادراك مدة التأمل فلا يكون حينئذ
فرق بين ما روينا عن الكفاية والمنتقى وبين مختار فخر الاسلام والمذهب
عدم تقدير المدة بشيء فانه يختلف باختلاف الاشخاص واورد
الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن
قاتله واجيب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى
لو

لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون
اذا قتلا في دار الحرب وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك
او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا وهو قول البخاريين
من الحنفية وحملوا المروي عن الامام على ما بعد البعثة وقد مناه ولا
يصح ايمان الصبي العاقل عندهم اي الاشاعرة لعدم ورود الشرع به
وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به وهذا هو الصحيح وذهب كثير
من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل تجب عليه معرفة
الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما
عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك
ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب
المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله
كذا في التلويح وذكر في التحرير واستثنى فخر الاسلام من العبادات
الايمان فاثبت اصل وجوبه في الصبي لسبب حدث العالم لا الاداء فاذا
اسلم عاقلا وقع فرضا فلا يجب تجديده بالغا كتعجيل الزكاة بعد السبب
فان قيل مثله يتوقف على السمع قلنا نعم اسلام علي رضي الله عنه وعلى
ما قدمناه يكفي السمع عن اصل الوجوب ونفاه شمس الائمة لعدم حكمه

ولو ادى وقع فرضا لان عدم الوجوب كان لعدم حكمه فاذا وجد وجد
الاول او جبه اهـ والحاصل انهما اتفقا على انه لا يأثم بتركه لعدم وجوب
الاداء عند فخر الاسلام ولعدم اصل الوجوب عند شمس الائمة واتفقا
على انه لو امن وقع فرضا فلا يجب تجديده بعد بلوغه فاين ثمرة الخلاف
بين الشيخين وانما قيدنا بالشيخين لان ابا منصور قال بوجوبه عليه
وعقابه بتركه كما نقل عنه في التحرير قال ونفاه باقي الحنفية دراية ورواية
لعدم انفساخ نكاح المراهقة بعد وصفه والاهلية نوعان اهلية الانسان
للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه وطلبه منه وقبوله اياه
وفي الشرع صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان
الله تعالى خلق الانسان لحمل امانته وهي الشريعة باصولها وفروعها
وجعله زبدة العالم او غيره تبعا له اهلية وجوب للحقوق له وعليه
وهي بناء على قيام الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف
يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا
بلى وهذه الاية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بني ادم على
اقرارهم بربوبيته ووحدانيته والاشهاد عليهم دليل على انهم
يؤاخذون

يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى
على عبده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت
لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي كذا في التوضيح وفسرها فخر الاسلام
بالنفس والرقبة التي لها عهد والمراد انها العهد فقولهم في ذمته
اي في نفسه باعتبار عهدها من اطلاق الحال وارادة المحل كما في التحرير
واعترض بان تعريف الذمة صادق على العقل وان الادلة لا تدل على
ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم بان العقل بهذه الحيثية
بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب
لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والوجوب مبني على الوصف
المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف لم يكن
اهلا للوجوب كما لو ركب العقل في حيوان غير آدمي والعقل بمنزلة الشرط
كذا في التلويح والادمي يولد وله ذمة مطلقة صالحة للوجوب اي
عهد من ربه بالتزام ما يجب له وعليه وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت
له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن
والمهر بعقده قيد بولادته لان له قبلها ذمة من وجه تصلح لان يجب
له الحق كالارث والوصية والنسب والعتق لا لوجوبها عليه حتى

لو اشترى الولي له شيئا لم يجب عليه الثمن غير ان الوجوب غير مقصود
بنفسه وانما المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء
ولم يتحقق ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه
وهو المطالبة بالاداء والابتلاء كما جاز ان يبطل الحكم لعدم محله كبيع
الحر واذا جاز ذلك يصير هذا القسم وهو الوجوب باعتبار انقسام
الاحكام لا باعتبار ذاته منقسما الى وجوبه وما لا يثبت فكل قسم
يتصور شرعيته في حق الصبي يجب ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا
فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلفات قال في المغرب
الغرم والمغرم والغرامة ان يلتزم الانسان ما ليس عليه وغرمه واغرمه
اوقعه في الغرامة اه ومراد المصنف هنا به ما لزمه شرعا لا في مقابلة
شيء والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه
اي الصبي لان المقصود المال واداؤه يحتمل النيابة وصرح في التوضيح بان
نفقة القريب صلة تشبه المؤنة ونفقة الزوجة صلة تشبه العوض
وخرج ما كان صلة يشبه الاجزية فلا يتحمل الصبي الدية وان كان
عاقلا وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء اي مجازاة على
الفعل كحرمان الميراث لم يجب عليه اي لم يثبت في حقه لانه لا يوصف
بالتقصير

بالتقصير ولا يرد جواز تاديبه اذا اساء الادب لانه ليس جزاء وانما هو اصلاح
له وحقوق الله تعالى تجب عليه متى صح القول بحكمه اي بالوجوب عليه
كالعشر والخراج يجبان في ارض الصبي لان كلا منهما مؤنة محضة ولذا
يجبان في ارض الوقف ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات
الخالصة اما البدنية فظاهرة لان الصبا سبب للعجز واما المالية فلان
المقصود هو الاداء لا المال فلا تحتمل النيابة كالبدنية قال في التحرير والزكاة
وان تادت بالنائب لكن ايجابها للابتلاء بالاداء بالاختيار وليس من اهلها
ولذا اسقط محمد الفطرة ترجيحا لمعنى العبادة واكتفيا بالقاصرة ترجيحا للمؤنة
والعقوبات وهي الحدود واما القصاص فقد سبق في حقوق العباد
واهلية اداء اي النوع الثاني وهو نوعان قاصرة تبتني على القدرة
القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص لا خلاف ان الاداء يتعلق
بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي
بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما
ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل
منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغ ان تكون
قاصرة كالصبي العاقل اي المميز وهو عادم القدرتين والمعتوه البالغ

فانه بمنزلة الصبى كما سنذكر لعدم اعتدال عقله ويبتنى عليها اى
القاصرة صحة الاداء اى يصح منه ما ادى من غير عهدة وكاملة تبتنى
على القدرة الكاملة من العقل الكامل اى الصحيح ويبتنى عليها اى الكاملة
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى ايجاب الاداء قبل الكمال بان
يفهم بادنى غفلة ويعمل بادنى قوة حرجا بينا والحرج منفى والاحكام
منقسمة فى هذا الباب اى باب الاهلية القاصرة الى ستة اقسام لانها
اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح
واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر
محض او متردد بينهما فحق الله ان كان حسنا لا يحتمل غيره اى
غير الحسن وفيه نفع محض ولا عهدة فيه كالايمان فانه حسن وهو
نفع لا ضرر فيه وجب القول بصحته من الصبى لانه لما كان كذلك
لا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واورد عليه ان نفس الاداء يحتمل
الضرر فى احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه
وبين زوجته المشركة واجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام
الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه
واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها كما انه
لو

لو ورث قريبه المحرم فانه يعتق عليه حكما مع انه ضرر محض بلا لزوم
اداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه
فكذا بعذر الصبا وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اى الردة لا
يجعل عفوا من الصبى فتصح ردته عند ابى حنيفة ومحمد كما يصح ايمانه
اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل به تعالى علما به لان الكفر جهل
بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد
فكيف فى حق رب الارباب فصح ارتداده فى حق احكام الاخرة اتفاقا لان
العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل
وكذا فى احكام الدنيا عندهما حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث
من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ وانما لم يقتل لان وجوب
القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة
وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف فى صحة اسلامه حال الصبا صار
شبهة فى اسقاط القتل كذا فى التلويح وبه علم ان الصبى العاقل اذا ارتد
ومات عليها كان مخلدا فى النار اتفاقا وقد صرح فى النهاية معزيا الى الاسرار
والتمرتاشى بانه معذب بالنار خالدا مخلدا وتبعه فى العناية وفتح القدير
وما هو بين الامرين اى بين الحسن والقبيح بان يكون حسنا فى وقت دون

وقت كالصلاة ونحوها من الصوم والحج يصح الاداء من غير لزوم عهدة
اى لزوم مضى وضمان حتى قلنا بسقوط لزوم الاداء فى جميع العبادات لان
اللزوم لا يخلو عن العهدة والعهدة عنه موضوعة والقول بصحتها
تطوعا نفع محض له ليعتاد اداءها فلا يشق عليه بعد البلوغ فلو احرم بحج ثم
ارتكب محظور احرامه لا جزاء عليه ثم اعلم ان صاحب التوضيح جعل فروع الايمان
كالايمان مما هو حسن لا يحتمل غيره وكذا فى التلويح وهو الظاهر لان القبح فى الصلاة فى
الاوقات المكروهة عارض لا ذاتى وكذا الصوم فى الاوقات المنهية واما الحج
فليس له وقت منهى يقبح فيه كما لا يخفى ثم اعلم ان ثواب حسنات الصبى له
ولابيه اجر التعليم كذا فى الفتاوى وما كان من غير حد ود الله تعالى
ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته وان لم يأذن
وليه فان اجر المحجور نفسه صبيا كان او عبدا او عمل وجب الاجر استحسانا
لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة
نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد يشترط السلامة حتى
ان تلف فيه يضمن المستأجر بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا
قاتلا استحقا الرضخ ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن الولى
اذ فى الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى
التجارة

التجارة بالتجربة كذا فى التوضيح وفى الضار المحض اى الذى لا نفع فيه اصلا
كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية جعلها من الضرر المحض
وفيه نظر لانها نفع محض باعتبار حصول الثواب بها فى الاخرة بعد الاستغناء
عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيها تضرر بزوال الملك فى الحياة وقد
يقال ان ضررها اكثر من نفعها لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما
فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك
الافضل فى حكم الضرر المحض كذا فى التلويح تبطل اصلا اى وان اذن وليه
وكذا لا تصح مباشرة الولى لها الا القرض من القاضى وليس لغيره من
الاولياء ذلك لان القاضى اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق
والعين لا يؤمن هلاكه اطلقه فافاد انه ليس اهلا للطلاق مطلقا وقال شمس الائمة
الحق انه اهل له عند الحاجة كما لو اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فانه
يفرق بينهما وكان ذلك طلاقا فى قول ابى حنيفة ومحمد واذا ارتدت
وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان طلاقا عند محمد واجاب عنه فى
التقرير بان المراد من الطلاق والعتاق ولاية ايقاعها واما الوقوع ففى مرتبة
بعده وما ذكر فليس فيه ايقاع وانما ذلك من قضية عدم الامساك بالمعروف
وفى الدائر بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع فانه من حيث انه

يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر
كذا في التوضيح وهو اولى مما في التقرير من انه اذا كان رابحا كان نافعا وان كان خاسرا
كان ضارا لانه لو كان كذلك لصح بيعه باضعاف قيمته بلا اذن وليه وليس كذلك
لكن اورد عليه في التلويح بانه يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر
ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي اه ونحوه من الشراء واجارته
ملكه والنكاح يملكه برأي الولي اي بشرط اذنه لان الولي اهل لحكمه اذا باشر
وليه فكذا اذا باشر نفسه برأي الولي ويحصل بهذا اما يحصل بذلك مع فضل
تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم ان صحة هذا النوع برأي
الولي عند الامام بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير
كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي واما بيع الصبي
من الولي بغبن فاحش ففيه روايتان وعندهما بطريق انه كمباشرة الولي
فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من الاجانب وقال الشافعي
كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته كالاسلام والبيع
لانه يولى عليه فيهما الاسلامه باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه
بيع الولي وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته كالوصية
باعمال البر لكونها نفعا محضا كما قدمناه واختيار احد ابويه اذا وقعت
الفرقة

الفرقة بينهما فحق الحضانة لامه الى سبع ثم تخير الولد فايهما اختار يكون
عنده لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي قال فخر الاسلام
وقد خالفنا الشافعي في هذه الجملة خلافا متناقضا لا يستقيم على شيء من
اصول الفقه وكفى به حجة عليه ولم يعتد بخلافه لانه قال بصحة كثير من عباراته
في الاختيار والايصاء وفي العبادات وقال بلزوم الاحرام من غير نفع وابطل
الايمان وهو نفع محض وليس له فقه في شيء من ذلك الا شيئا موضوعا
وهو ان من كان موليا عليه لم يصلح وليا واجرى هذا الاصل في الفروع وطرده
بلا فقه معقول وعندنا لما كان قاصر الاهلية صلح موليا عليه واذا جعلناه
موليا عليه لم نجعله وليا فيه

[فصل في الامور المعترضة]

بكسر الراء اي الامور الذاتية الطارئات اولا فدخل الصغر كذا في التحرير وهو
ان صحت النسخة مشكل والصواب ما في التلويح من ان العوارض جمع عارض
على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدا ومعنى
كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على
سبيل التغليب اه وفي التقرير انها جمع عارضة على الاهلية نوعان
سماوي وهو ما ليس للعبد فيها اختيار واكتسابي وهي اكثر تغييرا

من المكتسبة واشد تأثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت
وفي التقرير نسبة الى السماء تلويح بخروجه عن قدرة العبد لانها سماوية
ليست مقدورة للعبد اه وهو الصغر انما عده من العوارض وان
كان باصل الخلقة لانه زائد على ماهية الانسان وقدمه لانه اول احوال
الادمي وحقيقته مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ
وهو في اول احواله اي قبل ان يعقل كالجنون لانه عديم العقل والتمييز
لكن بينهما فرق وهو ان امرأة الصبي الذي يميز اذا اسلمت يؤخر العرض الى ان
يعقل ولا ينتظر بلوغه دفعا للضرر عنها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض
الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق
بين المجنون وامرأته لانه لا فائدة في التأخير لان الجنون لا نهاية له بخلاف الصغر
لكنه اي الصغير اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء فتصح عباداته
لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ
من حقوق الله تعالى كالعبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
باعذار وتقبل النسخ فلا تسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم
لدوام توحيد الله تعالى بدوام الالوهية لكن العبد يعذر اذا لم يكن له
قدرة

قدرة وعقل حتى اذا اداه وقع فرضا لا نفلا لعدم تنوعه الى فرض ونفل بلغ
الا ترى انه اذا امن في صغره لزمه احكام تثبت تبعا للايمان كحرمان الميراث
ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه وهذه الاحكام تابعة للايمان
الفرض فدل على وقوعه فرضا وقدمنا الاختلاف وان الاوجه قول فخر الاسلام من
ثبوت اصل الوجوب عليه دون وجوب الاداء خلافا لشمس الائمة لا يقال
ان المصنف ذكر اولا ان الايمان يصح منه بلا لزوم اداء وهنا قال بعدم سقوط
فرضيته عنه لانا نقول المنفي هنا لزوم الاداء لا اصل الوجوب وهنا انما تعلق
باصل الوجوب لا وجوب الاداء فلا تناقض ووضع عنه الزام الاداء
اي اداء الايمان وكل العبادات لقصور الاهلية وجملة الامر اي القول الكلي
وحاصل احكامه انه توضع عنه العهدة لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا
وشرعا للحديث من لم يرحم صغيرنا الى اخره اطلقه فيشمل الايمان فانه لا
لزوم عليه ولا يعاقب بتركه الا عند ابي منصور كما قدمنا تقريره واما
صحة ردته فقد مرت ويصح منه اي من الصبي العاقل بان يباشر بنفسه
وله بان يباشر له وليه ما لا عهدة فيه اي لا ضرر عليه كقبول الهبة فلا
يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي بقتل مورثه عمدا او خطأ لان موجب القتل
يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فسقط بعذر الصبا فجعل كانه مورثه

مات حتف انفه بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل للوجوب عليه
بخلاف الكفر والرق فانه يحرم عن الميراث بسببهما لان الرق والكفر ينافيان
اهلية الميراث لكون الرقيق مملوكا فلا يكون مالكا والكفر ينافي الولاية للاية
والارث مبني عليها قال الله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا
يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية والجنون اختلال القوة
المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها
وتتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما الخروج
مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويترح من غير ما يصلح سببا
يسقط به كل العبادات قياسا لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات
على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفي الاهلية فينتفي وجوب
الاداء فينتفي نفس الوجوب وجعل في التحرير قيدا بالعبادات لانه لا يسقط
حق العباد من ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب
وكذا ما كان من المضار كالطلاق والتبرعات كالصبي بل الولي لكنه اي
المجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم استحسانا فلا يسقط العبادات
لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته
وهو

وهو اهل للثواب قيد بعدم الامتداد لانه اذا امتد اسقطها قياسا واستحسانا
اصليا بان بلغ مجنونا كان او عارضا بان يطرأ بعد البلوغ للحرج فلا اداء
ولا قضاء لو افاق واطلقه عند عدم الامتداد فيشمل الاصلي والعارضي وهو قول
ابي يوسف بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد العارضي ليس بمسقط
بناء على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس هذا
وتوجيه القولين مذكور في التلويح وفي التحرير ويصير مرتدا تبعا بارتداد
ابويه ولحاقهما به اذا بلغ مجنونا وهما مسلمان بخلاف ما اذا تركاه في دار
الاسلام او بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن فارتدا ولحقا به اه
وحد الامتداد المسقط في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لان الامتداد
عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو
ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه
وقت جنس الصلاة الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب فاشترط تكرارها بان
تصير الصلاة ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر وهي
الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع
وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس الصلاة
وعندهما لا لتكرار الوقت بزيادته بحسب الساعات قال في النهر قول محمد

اقيس وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره لان المسقط لما كان
الحرج لزم اختلافه لامتداد المسقط وهو في الصوم باستغراق وقته ولم
يشترط وافيه التكرار لان من شرط المصير على التاكيد ان لا يزيد على الاصل
ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي شهر فيصير التبع اضعاف الاصل قف
قيد بالاستغراق لانه لو افاق في جزء من الشهر وجب عليه القضاء ليلا كان
او نهارا في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني لو كان مفيقا في اول
ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء
وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه بخلاف ما اذا افاق في ليلة من اثناء الشهر
فانه يلزمه القضاء وفي الزكاة استغراق الحول لانه كثير في نفسه
وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل في امتداده المسقط لها تيسيرا
وتخفيفا في سقوط الواجب وفي التحرير فلو بلغ مجنونا مالكا فابتدأ
الحول من الافاقة خلافا لمحمد ولو افاق بعد ستة اشهر وتم الحول وجبت
عند محمد لا لابي يوسف ما لم يتم من الافاقة والعته وهو اختلاط كلامه
مرة ومرة يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلام المجانين
وكذا سائر افعاله وحكمه انه كالصبا مع العقل في كل الاحكام لان
الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل
فالحق

فالحق به المعتوه ~~وفي الاخر ناقص العقل فالحق بالمعتوه~~ حتى لا يمنع
صحة القول والعقل فصح اسلامه وتوكله لغيره بيعا وشراء وطلاقا
واعتاقا وتزويجا ويصح قبوله الهبة لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما
يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده
ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن وليه ولا ترجع قف
حقوق الوكالة واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة
وانما شرع جبرا لما اتلف من المحل المعصوم ولهذا اقدر بالمثل وكونه
اي وكون المتلف صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة
العبد لتعلق بقائه وقيام مصالحه بخلاف حقوق الله تعالى لانها
للابتلاء وهو متوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الاقوال في حقوق
العباد مخرج كلامهما عن حيز الاعتبار غدا يستلزم المضار ويوضع
عنه اي المعتوه الخطاب كالصبي فلا تجب عليه عبادة ولا عقوبة
وهو قول عامة المتأخرين وقال القاضي في التقويم حكم العته حكم
الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط احتياطا في وقت الخطاب
وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب ورده في التقرير
لانه نوع جنون اذ المعتوه لا يتوقف على عواقب الامور كصبي ظهر

فيه عقل قليل ونقصان العقل اثر في سقوط الخطاب عن الصبي ويولي عليه
كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز
مظنة النظر ولا يلي على غيره لعجزه عن التصرف لنفسه فلا تثبت له
القدرة على غيره والنسيان وهو عدم الاستحضار في وقت حاجته
فشمل النسيان عند الحكماء والسهو لان اللغة لا تفرق كذا في التحرير وحكمه
انه لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لبقاء القدرة بكمال العقل وايجابها
عليه لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى عبادات
متكررة وهو عذر في سقوط الاثم واما الحكم ففيه تفصيل افاده بقوله
لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة بحيث لا تخلو الطاعة
عنه غالبا اما بطريق دعوة الطبع الى ما يوجب النسيان كما في الصوم
فان الطبع داع الى المفطرات فاوجب نسيان الصوم و اما باعتبار
حال البشر كما في التسمية في الذبيحة فان حال البشر يتغير عند ذبح
الحيوان او هيبة او تنافر طبع فتكثر الغفلة في تلك الحالة عن التسمية
لاشتغال قلبه بالامور المذكورة وسلام الناسي في القعدة الاولى
لانه غالب الوجود يكون عفوا فلا يفسد صومه وصلاته وتؤكل
ذبيحته لانه من قبل صاحب الحق قيد بالصوم لان الاكل ناسيا في الصلاة
مفسد

مفسد لها وكذا التكلم فيها وجماع المحرم والمعتكف ناسيا مفسد وحاصله
كما في التحرير انه ان كان مع مذكر ولا داع اليه كاكل المصلي لم يسقط لتقصيره
بخلاف سلامه في القعدة او لا معه مع داع كاكل الصائم سقط او لا ولا
فاولى كترك الذابح التسمية ولا يجعل عذرا في حقوق العباد حتى لو
اتلف مال انسان ناسيا وجب عليه ضمانه لان حقوقهم محترمة لحقهم
لا ابتلاء وحقوق الله تعالى ابتلاء فافترقا وذكر فخر الاسلام ان النسيان
ضربان ضرب اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب انه
ومثل الثاني في التقرير باكل ادم من الشجرة فانه ابتلي بالانتهاء عن شجرة
معينة فنسي بل حفظه فانه جاء من تقصيره لقدرته على تذكاره بالتكرار
انه والنوم وهو فترة تعرض مع العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات
والافعال الاختيارية واستعمال العقل وهو المراد بقوله عجز عن استعمال
القدرة عن الادراكات اي الاحساس الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن
في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات
الطبيعية كالتنفس ونحوه فاوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت
الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يمنع الوجوب اي
لم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه لعدم اخلال النوم بالذمة

والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن
الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان
والنوم ليس كذلك عادة ودليله لحديث من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فانه لو لم تكن واجبة لما امر بقضائها وينافي الاختيار اصلا
لانه بالتميز ولا تميز مع النوم حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق
والاسلام والردة والبيع والشراء حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور
ولذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق
ولا كذب ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم
فاذا قرأ في صلاته لا تصح وهو مختار فخر الاسلام وفي النوادر انه قراءة النائم
تنوب عن الفرض والاول هو المختار وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه
وسجوده لصدورها من غير اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص
فيها عن محمد وقد قيل انه يعتد بها لانه ليست بركن ومبناها على الاستراحة
فيلائمها النوم بخلاف غيرها لان مبناها على المشقة فلا تتأدى
حالة النوم وفي المنية اذا نام عن القعدة كلها فعليه ان يقعد مقدار
التشهد والا فسدت صلاته واما كلامه فيها فغير مفسد كما افاده
المؤلف تبعا لفخر الاسلام لصدوره ممن لا اختيار له وفي المفتي وفتاوى
قاضيخان

قاضيخان والخلاصة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وصرح به في الانوار
لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة واما قهقهته فيها فاختار
المصنف تبعا لفخر الاسلام انها لا تكون حدثا ولا تفسد الصلاة لانها انما
جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة ولا قبح من النائم والنوم يبطل
حكم الكلام ولا نص عن محمد فلذا اختلف المشايخ فقيل تفسدهما وبه اخذ
عامة المتأخرين احتياطا وقيل تنقض الوضوء ولا تفسد الصلاة حتى
كان له ان يتوضأ ويبني بعد الانتباه وفي عامة الفتاوى عكسه واختاره
في التحرير بقوله وهو اوجه عندي لان جعلها حدثا للجناية ولا جناية للنائم
فبقي كلاما بلا قصد فيفسد كالساهي به اهـ ويشكل عليه انهم صرحوا بان
القهقهة ناسيا ناقضة للوضوء كما في خزانة الفتاوى مع انه لا جناية
من الناسي الا ان يقال ان الناسي قد ينسب الى التقصير كما قدمناه بخلاف
النائم والاغماء هو ضرب مرض اي نوعه وهو آفة في القلب
او الدماغ يضعف القوى اي يعطل القوى المدركة والمحركة عن افعالها
ولا يزيل الحجا اي العقل وتوضيحه انه ينبعث عن القلب بخار لطيف
من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه
قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتثير

في كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة
اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة اما المحركة فهي التي تحرك
الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض
عن المنافي منها ما هي مبدا الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية
ومنها ما هي مبدا الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة
بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث
يتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء كذا
في التلويح بخلاف الجنون فانه يزيله اي العقل ولذا لم يعصم الانبياء من
الاغماء بخلاف الجنون وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته لاحتياجها
الى الاختيار ولا اختيار له بل اشد منه اي من النوم في العارضية لان النوم
حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة
لقواه بخلاف الاغماء لان تعطل القوى وسلب الاختيار منه اشد لان مواده
غليظة بطيئة التحلل ولذا يمتنع التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم
فان سببه تصاعد أبخرة لطيفة سريعة التحلل ولذا ينتبه بنفسه
ولقلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض
الوضوء بالاغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف
ما

ما لو انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له البناء
على صلاته لان النص لجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع فكان حدثا
بكل حال اي سواء كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا او مضطجعا لانه
يوجب ازالة المسكة بالكلية بخلاف النوم فانه لا ينتقض قائما او قاعدا
مطلقا او راكعا او ساجدا في الصلاة مطلقا وخارجها ان كان على الهيئة
المسنونة كما اوضحناه في شرح الكنز وقد يحتمل الامتداد في بعض الواجبات
على وجه يوجب عدم اعتبار امتداده لحرج بدخول الواجب في حد التكرار
فيسقط به اي بالامتداد الاداء اي اداء الواجب اصلا اما حقيقة
فللعجز الحالي واما خلفا فلان قضائه بالامتداد الى الحرج واذا بطل وجوب
الاداء بطل نفس الوجوب لان الوجوب غير مقصود وانما المقصود
هو الاداء كما في الصلاة اذا زاد الاغماء على يوم وليلة على ما تقدم
في الجنون باعتبار الصلاة عند محمد وباعتبار الساعات عندهما وامتداده
في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر لزمه القضاء
ان تحقق ذلك لان الحرج المسقط انما هو فيما يكثر وجوده واغماؤه شهرا
في غاية الندرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وعلم منه ان اغماءه حولا نادر
بالاولى فتجب الزكاة لو وقع ولو اتلف مالا مغصوبا وجب عليه ضمانه

ويصح احرام رفيقه عنه ان امره بذلك اتفاقا وبدونه امره صحيح عنده
لا عندهما والرق وهو لغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق
ضعيف النسج واصطلاحا عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا
لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله
تعالى ابتداء بمعنى انه شرع جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة
الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد
جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة
البهائم في الاصل ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء لكنه في البقاء
صار من الامور الحكمية اي حكما من احكام الشرع من غير انه يراعى فيه
معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم واتقى
ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر وصار هذا
كالخراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ به على المسلم
وصار في البقاء حكما حتى لو اشترى المسلم ارض خراج وجب الخراج
به يصير المرء عرضة للتملك اي معرضا له فعلة من العرض يعني ان
المرء بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والعرضة خرقة ~~يمسح~~ القصاب
يده بها وسكينه والابتذال اي الامتهان وهو وصف لا يتجزى
اي

اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا
لانه اثر الكفر ولا يتصور المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر
ولا يتصور فيه التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شاعا
وفرع عليه في التوضيح بان مجهول النسب اذا اقر ان نصفه ملك فلان
يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه اه ومن الغريب ما نقل في البدائع
ان عند الامام الرق يتجزى ثبوتا وزوالا لان الامام اذا ظهر على جماعة
من الكفرة وضرب الرق على انصافهم ومن على الانصاف جاز ويكون حكمهم
وحكم معتق البعض في حالة البقاء سواء اه كالعتق الذي هو ضده
اي الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا
لان فيه تجزي الرق ضرورة كذا قالوا وتعقبهم في التلويح بانا سلمنا
امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان ~~[illegible]~~
وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة
في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر شاعا ولا تثبت الشهادة
والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية
فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يعقل موصوفا
بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شاعا كما اذا ملك زيد

عبارة التلويح فان قيل الرق والحرية متضادان فكيف يجتمعان اجيب بان المراد الرد على امتناع ان يكون الموصوف
بالحرية بعينه موصوفا بالرق [illegible]
اه كلامه بتمامه

نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين
اه وكذلك الاعتاق عندهما غير متجزئ كالعتق بمعنى ان اعتاق البعض
اعتاق الكل لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان العتق لازم الاعتاق
لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي
حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له
والعتق ليس بمتجزئ اتفاقا فلو تجزأ الفعل وهو الاعتاق يلزم
احد الامور الثلاثة وهو اما الاثر بدون المؤثر اذا اعتق البعض
وعتق الكل لان الاعتاق المؤثر لم يوجد الا في البعض فثبوت العتق
في البعض يكون بلا اعتاق فالمراد بالاثر العتق وبالمؤثر الاعتاق
وهو على تقدير وقوع العتق مجملا او المؤثر بدون الاثر على تقدير
عدم ثبوت العتق اصلا فان المؤثر وهو اعتاق البعض قد حصل ولم
يوجد اثره لان الاعتاق لما كان متجزيا كان كل جزء منه علة مؤثرة
في اثبات حكمه وقد وجد الاعتاق في البعض ولم يعتق منه شيء او
تجزي العتق على تقدير ثبوت العتق على وفق اعتاق البعض ثم كل
واحد من الامور ممتنع فينتفي تجزي الاعتاق وقال ابو حنيفة انه
ازالة الملك وهو متجزئ لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه
ما

ماقلتم والحاصل ان الاختلاف في الاعتاق مبني على تفسيره فالامام
فسره بازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو
المالية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته ثم زوال الملك بالكلية يستلزم
زوال الرق لان الملك لازم له وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال
ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك
من غير نقله الى مالك اخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو
لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما يبقى شيء من المسكة وهما فسراه
بازالة الرق قصدا ويتبعه زوال الملك ضمنا وتمام ابحاثه في شرحنا المسمى
بالبحر الرائق شرح كنز الدقائق والجواب عما قالاه ان المطاوعة في اعتقته
فعتق انما هو عند اضافته الى كله كما هو اللفظ فلا يثبت باعتاق البعض
شيء من العتق ولا زوال شيء من الرق عنده فهو كالمكاتب الا انه
لا يرد فاثره حينئذ في فساد الملك وهذا الوجوب قصر ملاقاة التصرف
حق المتصرف الا ضمنا كما في عتق الكل والرق حق الله تعالى والملك
حقه كذا في التحرير والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا
اي لانه مملوك مالا فاستلزم العجز والابتذال والمالكية تستلزم
ضده وتنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات فلا يجتمع الى مملوكية

مالا مالكيته للمال قيدا المالكية والمملوكية بالمال لانه لا يتنافى بين المملوكية
متعة وبين المالكية مالا وبالعكس كذا في التلويح حتى لا يملك العبد والمكاتب
التسري لانه من احكام ملك المال فلا يملكه ولو باذن المولى لابتنائه
على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري بالذكر ليعلم الحكم في غيره
بالاولى وصرح بالمكاتب لانه في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه
وفي التسري مظنة ملك النفقة كالنكاح ولذا صح عقد مالك فاحتاج
الى التصريح به ودخل تحت العبد المدبر ولا تصح منهما حجة الاسلام
لعدم اصل القدرة وهي البدنية فيكون عديم الاستطاعة التي هي شرط
وجوب الحج لان القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى
الا ما استثنى من الصلاة والصوم الا نحو الجمعة فان القدرة التي يحصلان
بها فرضين ليست للمولى بالاجماع وهو فيها مبق على اصل الحرية واذا
كان كذلك كان الحج المؤدى منهما نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير
اذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لانه مالك لما يحدث له من
قدرة الفعل اذا احدثت وهي الاستطاعة الاصلية ولا ينافي مالكية
غير المال كالنكاح والدم لان النكاح من خواص الآدمية حتى انعقد
بلا اذن وشرطت الشهادة عند العقد لا عند اجازة المولى وانما
وقف

وقف على اذنه لانه لم يشرع الا بالمال فيتضرر به فيتوقف على التزامه وانما
يكون للمولى احياؤه عليه تحصينا لملكه عن الزنا المنقص له وكذا الدم ملك قف
العبد فلا يملك المولى اتلافه وصح اقراره بالقصاص كما سيأتي اشارة الى انه
لا ينافي اهلية التصرف وملك اليد لانهما باهلية التكلم والذمة مخلصة عن
المملوكية والاول بالعقل واذا كانت رواياته ملزمة للعمل للمكلف وقبلت
في الهدايا وغيرها والثانية باهلية الايجاب والاستيجاب ولذا خوطب
بحقوقه تعالى ولم يصح شراء المولى على ان الثمن في ذمته وصحة اقراره عليه
بدين لملك مالكيته كاقرار الوارث فهو على نفسه في الحقيقة وانما حجر عليه
لحق المولى فاذنه فك الحجر ورفع المانع كالنكاح فيتصرف باهليته لا بنيابة
فلو اذن في نوع كان التصرف مطلقا وينافي الرق كمال الحال في اهلية
الكرامات لانه ينبئ عن العجز والمذلة فينافي الكمالات البشرية الدنيوية
واما الاخروية فانه مساو للحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان فيه
للحر على العبد بل ربما كان العبد ارفع درجة من مولاه كما ورد في الحديث ان
عبدا يكون ارفع درجة من مولاه في الجنة فيقول يا رب انه كان عبدي في الدنيا
فيقال انه كان اكثر ذكر الله منك كالذمة لانها صفة بها صار الانسان
اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات فالعبد له ذمة

ضعيفة لانه من حيث هو آدمي خلق وله ذمة صالحة كما مر واما ضعفها فلانه مال
والمال لا ذمة له فقلنا بوجود اصلها مع ضعفها بالرق فلم يحتمل الدين بنفسها من
غير ان يضم الى الرقبة ماليتها او الكسب واذا ضم احدهما اليها تعلق الدين بها فيستوفي
من الرقبة والكسب فيصرف الكسب اليه اولا فان لم يف او لم يكن له كسب تباع
الرقبة فيه ولا يباع مع وفاء الكسب وان تعذر البيع كما في المدبر والمكاتب ومعتق
البعض فيستسعى في الدين هذا اذا كان دينا ثبت في حق المولى بان كان بسبب
لا تهمة فيه كدين التجارة والاستهلاك فيستوفي من كسبه او من رقبته ان لم
يفده المولى والا تأخر الى عتقه كالدين الثابت باقرار المحجور ان كذبه المولى
وكذا مهر من تزوجها بلا اذن ودخل بها واما ان كان مأذونا فاقراره صحيح
في حق المولى والولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية
الكرامة وثمرة السلطنة ولذا قال في الكنز وان زوج عبد او مكاتب او كاتب
صغيرة الحرة المسلمة او باع مالها او اشترى لها لم يجز والحل فلان استفراش
الحرائر والسكنى والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير
النسل على وجه لا يلحقها اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي صلى الله عليه
وسلم الى التسع وجاز له ما فوقها والمراد ان الحل ينتقص بالرق فلا ينكح العبد
الا امرأتين وكذلك حل النساء يقتصر بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة

اذا

اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تأخر او قارن لتعذر التنصيف في المقارنة
والعدة تتنصف وكذا الطلاق لكن الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل
وكذا تتنصف القسم وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم فكان الرقيق
معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا لله ولصاحب الشرع
كما اذا أسلم الكافر في دار الحرب وقتل ثمة لان العصمة نوعان احدهما
المؤثمة الموجبة للاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالايمان بالله
تعالى والثاني المقومة الموجبة مع الاثم الضمان اي القصاص في العمد
او الدية في الخطا وهي بالاحراز بدار اي الايمان والاثم يرتفع في العصمتين
بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة ان كان عمدا والعبد فيه اي في كل واحد منهما
كالحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما بالاحراز بالدار فلانه يثبت بالقرار
فيها بان أسلم او التزم عقد الذمة والعبد تبع للمولى والمولى محرز بها فالعبد
كذلك كسائر امواله وانما يؤثر الرق في قيمته حتى لو قتل خطأ تجب
على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف
ذلك خلافا للشافعي اعتبارا الجهة المالية ونحن اعتبرنا جهة النفسية لانها
اصل والمالية تبع تزول بزوالها بلا عكس كما اذا العتق ولانه الاهلاك
المعصوم ونفس معصومة حقا لله تعالى حتى وجبت الكفارة غير انه

مستحق المال السيد لجانب المالية ولان المقصود بالقتل إتلاف النفس لا المالية
والواجب جزء والقتل وضمان النفس بخطرها وهو بالمالكية للمال والنكاح
وهذا منتف في المرأة فتنصفت ديتها وثابت للعبد مع نقص في المال
لتحققه يدا فقط ولكون مالكية اليد فوق مالكية الرقبة لان المقصود منه لم
يتقدر نقص ديته بالربع بل لزم ان تنقص بماله خطر في الشرع وهو العشرة
ولهذا اي المساواة للحر في العصمتين يقتل الحر بالعبد قصاصا لانه مبني
الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي القصاص مبني
على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك
وصح امان المأذون اي بالقتال لاستحقاقه الرضخ فامانه ابطال حقه اولا
ثم يتعدى الى الكل كشهادته برؤية الهلال وليس من باب الولاية عليهم بخلاف
المحجور لا استحقاق له فلو رضخ له كان اسقاطا لحقهم ابتداء واستحقاقه
اذا امتات بالقتال وسلم لتمحض مصلحة للمولى بعده فلا شركة له حال
الامان واشار الى انه ليس له الجهاد الا باذن مولاه او الشرع في عموم النفير
ولا يستحق سهما لانه للكرامة بل رضخا لا يبلغه بخلاف السلب بالقتل بقول
الامام فساوى فيه الحر وصح اقراره بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة
لان الحياة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما
ولانه

ولانه مبقي فيهما على اصل الحرية ولانهما من خواص الانسانية ولذا لا يصح
اقرار المولى بهما عليه وذكر الاسبيجابي ان حضرة المولى ليست بشرط اذا اقر
واما اذا اقيمت البينة عليه فحضرة المولى شرط عند ابي حنيفة ومحمد وقيد بهما
لان اقراره بجناية توجب الدفع او الفداء لا يصح محجورا كان او مأذونا له
واذا صح اقراره بالمسروق المستهلك قطعت يده ولا ضمان عليه لانهما
لا يجتمعان والقائم في المأذون اتفاقا فيرد المال على المسروق منه
وتقطع يده وفي المحجور ان كذبه المولى في اقراره بان قال المال لي اختلاف
فقال ابو يوسف يقطع والمال للمولى لانه الظاهر وقد يقطع بلا وجوب مال
كما لو استهلكه وقال محمد لا يقطع ولا يكون المال للمقر له بل للمولى لما ذكر ابو يوسف
ولذا لا يصح اقراره بالغصب ولا قطع بمال السيد وقال ابو حنيفة يقطع ويرد
المال للمقر له فالقطع لصحة اقراره بالحد ويستحيل القطع بمال السيد وقد كذبه
الشرع مولاه قيدنا بتكذيب المولى لانه لو صدقه قطع ويرد المال الى المقر له
ان كان قائما ولا ضمان في الهالكة اتفاقا ولا يضمن بدل ما ليس بمال
لانه صلة فلا تجب عليه دية في جناية خطأ لكن لما لم يهدر الدم صارت
رقبته جزاء الا ان يختار المولى فداه فيلزمه دينا فلا يبطل بل افلاسه
عنده فلا تجب الدفع وعندهما اختياره كالحوالة كانه احال على مولاه

اي القصاص والحدود

فاذا لم يسلم عاد حقه في الدفع ووجوب المهر ليس ضمانا بل عوضا
عما استوفاه من الملك والمنفعة و منها المرض يعني غير ما سبق من
الجنون والاغماء وتصور مفهوم المرض ضروري اذ لا شك ان فهم المراد
من لفظ المرض اجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال
الطبايع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى كذا في فتح القدير ولذا
لم يعرفه في التحرير والتلويح وفي التقرير والحق انه بديهي التصور وتعريفاته
لفظية وانه اي المرض لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوته ووجوبه على
الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى او حقوق العباد والعبارة
بالجر لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله فيصح ما تعلق بعبارته
من العقود وغيرها ولكنه لما كان سبب الموت بترادف الالام وانه
اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه
بقدر المكنة لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فيصلي قاعدا ان لم يقدر
على القيام ومضطجعا ان عجز عنه ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة
الوارث والغريم في ماله لان قابلية المالكية تنتهي به والوارث اقرب الناس
اليه والمال محل قضاء الدين صح فبعد خراب الذمة يصير مشغولا بالدين فيخلفه
الغريم فيه كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة
الحق

الحق في حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث وجميع المال
في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا ان اتصل بالموت لان علة الحجر مرض
مميت لا نفس المرض فقبل وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر قال البزازي
في فتاواه لو اقر لوارثه بدين يؤمر بادائه قبل موته فاذا مات امر الوارث
برده اه وقال في السراج الوهاج لو وهب لوارثه عبدا فاعتقه الوارث
صح عتقه وضمن قيمته تكون ميراثا اه فدل على ان نفس المرض لا يوجب
الحجر قبل اتصاله بالموت مستندا الى اوله اي المرض لانه اذا اتصل بالموت
اتصف بالاماتة من اوله لان كل جزء من اجزائه مضعف موجب لالم بعده
فاضيف الحكم الى الجميع والفرق بين الاستناد والتبيين ان في التبيين يمكن
الاطلاع للعباد كما في ضمان المغصوب قبل ادائه هل يؤدي الضمان فيملكه
من وقت الغصب بطريق الاستناد ام لا فانه غير معلوم كذا في اضاءة الانوار
حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث مثل ما زاد على
الدين او على ثلثي ما بقي بعد الدين او على ثلثي الجميع عند عدم الدين ومثل
ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل
فيصح في المال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ولذا قدمنا
انه لو وهب لوارثه عبدا فاعتقه صح عتقه حتى ينقض اذا احتيج
اليه

اليه اى الى النقض لتدارك حق الوارث والغريم به مالم يمنع مانع كما لو
اعتق الوارث الموهوب له فانه لا ينقض التصرف وانما تجب القيمة كما قدمناه
وما لا يحتمل النقض من التصرفات جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق
اذا وقع على حق غريم وحاصله انه اذا اعتق فلا يخلو اما ان يتعلق
به حق اولا فان لم يتعلق نفذ فى الحال كما اذا وقع الاعتاق وفى المال
وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث وان تعلق به كما اذا وقع على حق غريم
بان كان العبد المعتق مستغرقا بالدين او على حق وارث بان كانت قيمته
زائدة على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت يعنى حكم المدبر قبل الموت
حتى كان عبدا فى شهادته وسائر احكامه ولا ينقض ويسعى فى كله أو
ثلثيه او اقل كالسدس اذا ساوى النصف والقياس فى الوصية البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له وابطلها للوارث صورة بان يبيع المريض عينا
من التركة من الوارث بمثل القيمة ومعنى بان يقر لاحد الورثة حقيقة
كان اوصى له وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى
منها وتفوت الجودة فى حق الوارث كما فى الصغار للتهمة ولذا لم يصح
اقراره باستيفاء دينه من الوارث وان لزمه فى صحته وهى حال عدم
التهمة فكيف به اذا ثبت حال المرض بخلاف اعتاق الراهن حيث
ينفذ

ينفذ لان حق المرتهن فى اليد فقط ولا ملك له فلا يلاقيه قصدا فان
كان غنيا فلا سعاية وان فقيرا سعى فى الاقل من قيمته ومن الدين ويرجع
على المولى عند غناه فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية
ومعتق المريض المستغرق كالمكاتب فلا تقبل والحيض لغة السيلان
واصطلاحا دم من الرحم لا لولادة والنفاس وهو دم يخرج عقيب
الولادة جعلهما معا احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما كذا فى التلويح
وقد قالوا ان احكام النفاس هى احكام الحيض الا فى اربعة انقضاء العدة والاستبراء
والحكم ببلوغها والفصل بين طلاقى السنة والبدعة كذا فى النهاية وهما
لا يعدمان اهلية اى لا يسقطان اهلية الوجوب ولا الاداء لبقاء
الذمة والعقل وقدرة البدن فينبغى لا تسقط بهما الصلاة لكن ثبت
بالنص الطهارة عنهما للصلاة شرط على وفق القياس لكونهما من الاحداث
والانجاس وفى فوت الشرط يفوت الاداء فلا يجب الاداء نفيا للحرج مع
كونها شرعت بصفة اليسر وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم
نصا بخلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة اتفاقا فجاز
ان يتأدى بهما لولا النص وفى فوت الشرط فوت الاداء فلا يجوز الاداء
ولم يتعد الى القضاء والحاصل ان الحائض والنفساء يقضيان الصوم لا الصلاة

لقول عائشة رضي الله عنها كنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلاة ومع انه
لا حرج في قضائه لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام فلا يتصور ان يكون
مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر واورد عليه ينبغي ان يكون النفاس مسقطا
اذا استوعب الشهر اجيب بان حكمه مأخوذ من الحيض فلما لم يكن الحيض
مسقطا لم يسقط النفاس ايضا بخلاف الصلاة فان في لزوم قضائها
حرجا لكثرتها والموت هو اخر العوارض السماوية قيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة
عما من شأنه الحياة او زوال الحياة ومعنى الخلق في الاية التقدير كذا في التلويح
والاظهر انه عدمي اذ يقال عدم الحياة عمن اتصف بها كما في شرح المواقف
والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها
السقوط الا في حق المأثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره
اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة
ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به اولا بطريق
الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح
لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت
للورثة والاخروية وحكمها البقاء سواء وجب له على الغير او للغير عليه
من الحقوق

من الحقوق المالية او المظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب
بواسطة المعاصي وهذا اجمال ما فصله في الكتاب وابتدأنا في احكام الدنيا لما
فيه تكليف لان التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كله حتى بطلت الزكاة
وسائر القرب منه لفوت الاداء عن اختيار فلا يجب اداء الزكاة من التركة
لان المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال وانما يبقى عليه المأثم لا غير
لانه من احكام الاخرة والميت كالحي في احكام الاخرة والمأثم والاثم استحقاق
العقوبة ويقابله الثواب وهو استحقاق النعيم في دار الخلود وما شرع عليه
اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا
بعين او دينا كان متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمبيع والمغصوب
والوديعة يبقى ببقائه اي ببقاء المذكور وهو العين لان الفائت بموته فعله
وفعله غير مقصود لان المقصود في حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم
الى المال فيبقى حقه في العين بعد موته من كان العين في يده لحصول المقصود
ولذا لو ظفر به صاحبه اخذه بخلاف العبادات ولذا لو ظفر الفقير بمال الزكاة
ليس له اخذه ولا تسقط به وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة لضعفها
بالموت فوق بالرق حتى يضم اليه اي الى مجرد الذمة فهو عائد الى المضاف خف
او المضاف اليه على تأويل المذكور مال او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل

قبل الموت لان المال محل الاستيفاء وذمة الكفيل تقوى ذمة الميت ولهذا
اى لكون الدين لا يبقى الا باحدهما لان الكفالة بالدين عن الميت المفلس اى
الذى لم يترك مالا ولا كفيلا به لا تصح لانتقال الدين بالموت عن الميت لانه
التزام المطالبة لا تحويل الدين ولا مطالبة فلا التزام بخلاف العبد المحجور
يقر بدين فان اقراره صحيح به واذا تكفل عنه رجل به صح لان ذمته فى حقه
كاملة لانه مكلف محل للدين وانما انضم اليها مالية الرقبة فى حق المولى
ليباع نظرا للغرماء وتصح الكفالة عندهما لانه بالموت لا يبرأ ولذا يطالب
به فى الاخرة اجماعا وفى الدنيا اذا ظهر مال ولو تبرع احد عن الميت حل اخذه
ولو برأت ذمة الميت لم يحل والعجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت لا يمنع
صحتها لكونه مفلسا ويدل عليه حديث هما على فصل عليه والجواب عنه
باحتمال العدة والظاهر لا تصح الكفالة للمجهول والمطالبة فى الاخرة راجعة
الى الاثم ولا تفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن فوتها وبظهور المال تفوت وهو
الشرط حتى لو تفوت ملحوق دين بعد الموت صحت الكفالة به بان
حفر بئرا فى الطريق فتلف به حيوان بعد موته فانه يثبت الدين مستندا
الى وقت السبب وهو الحفر الثابت حال قيام الذمة والمستند يثبت اولا
فى الحال ويلزمه اعتبار وقوعها حينئذ به لكونه محلا للاستيفاء وصحة

التبرع

التبرع لبقاء الدين من جهة من له وان كان ساقطا فى حق من عليه لا من له
كذا فى التحرير وبه علم ان قولهم لا تصح الكفالة عن الميت المفلس عنده ليس
على عمومه لخروج مسئلة حفر البئر وعبارة التقرير فيها اولى مما فى التحرير
فانه قال اذا اتلف فيها شيئ بعد موته لزمه ضمان النفس على عاقلته وضمان
المال فى ماله وفى بعض النسخ وما شرع صلة بطل الا ان يوصى فيصح من
الثلث يعنى كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر لان الموت فوق الرق
ولا صلة واجبة معه وان كان ما شرع حقا له اى للميت يبقى له اى على ملكه
من التركة ما ينقضى به الحاجة اى ما ينتفع به حاجته ولذلك قدم جهازه
من تغسيله وتكفينه ودفنه ثم ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها الى
قضاء الدين كلباسه فى حياته مقدم على ديونه الا فى دين عليه تعلق
بعين كالمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ففى هذه حاجة الحق
احق بالعين ثم وصاياه من ثلثه سواء كانت منفذة بان اوصى بنفسه أو
تبرع او اعتق او دبر فى مرضه او مفوضة الى الورثة بان اوصى ان يعتقوا او بنوا
مسجدا او رباطا او خانا من الثلث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه
نظرا له لقوله عليه الصلاة والسلام انك ان تذر ورثتك اغنياء خير لك
من ان تذرهم عالة يتكففون الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا

اى قرابة أو سببا اى او دينا كعامة المسلمين عند عدم الوارث
فيوضع في بيت المال ولكون الموت سبب الخلافة خالف التعليق به وهو
معنى التدبير المطلق فلم يجز بيعه خلافا للشافعي لانه وصية والبيع
رجوع والحنفية فرقوا بينه وبين سائر التعليقات بان التمليك والاضافة
الى زمان زوال مالكيته لا تصح وصحت بالموت فعلم اعتباره سببا للحال
شرعا واذا كان تصرفا لا يقبل الفسخ ثبت به حق العتق وهو كحقيقته
كام الولد الا في سقوط التقوم فانه لا تضمن بالغصب ولا باعتاق احد
الشريكين نصيبه منه ولزوما او للبقاء ما تنقضي به الحاجة على حكم
ملكه بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وبعد موت
المكاتب عن وفاء لحاجته الى المالكية التي عقدت لها وحرية اولاده
دون المملوكية تقدير للضرورة بقدرها فيحكم بعتقه في اخر جزء من
اجزاء حياته لكن كفنه على المولى واورد عليه ان المكاتب لو قتل خطأ
وقد ترك وفاء ضمن القاتل قيمته لا ديته ولو مات حر الضمن ديته ولو
اوصى بشيء لرجل او اوصى الى رجل لا يجوز وصيته وايصاؤه ولو قذفه
رجل بعد موته عن وفاء لا يحد ولو حكم بحريته لجازت الوصية والايصاء
وحد القاذف كما في سائر الاحرار والجواب عن الاول ان الضمان مضاف

الى

الى الحرج وهو عبد في تلك الحالة وعن الثاني انه جعل حرا في اخر جزء من
حياته لضرورة العتق فلا يظهر في حق غيره من جواز الوصية والايصاء
والاحصان كذا في التقرير وقلنا معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة
زوجها في عدتها للبقاء ملك الزوجية في العدة لان ملك النكاح لا يحتمل
التحول الى الورثة فيبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة ولو ارتفع النكاح
فقد ارتفع الى خلف وهو العدة وقد اوصى ابو بكر رضي الله عنه الى امرأته
اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري بخلاف ما اذا ماتت المرأة
فان الزوج لا يغسلها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت
فلا تبقى حقا لها لان ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها
ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع
غير مؤكد الا ترى انه مؤكد بالحجة والمال والمحرمية قيد بالمرأة لان
الامة والمدبرة لا تغسل مولاها اتفاقا لزوال ملكه عنهما وكذا ام
الولد لا تغسل مولاها عندنا خلافا لزفر وفي المجمع ومنعناها من غسله
اذا ارتدت بعدها او مست ابنه بشهوة واجزنا لو اسلم ثم مات فاسلمت
او وطئت بشبهة فانقضت عدتها بعد موت زوجها او وطي اخت امرأته
بشبهة فانقضت عدتها بعده وما لا يصلح لحاجته اى الميت كالقصاص

لانه شرع عقوبة لدرك الثار بالثاء المثلثة المفتوحة وبعدها
همزة الحقد وصاحبه دركه ثائر اذا اقتل قاتل حميمه كذا في المغرب وفي الصحاح
يقال ثأرت القتيل وبالقتيل ثأرا وثؤورة اي قتلت قاتله اهـ والقصاص
قد وجب عند انقضاء الحياة فالعقوبة المشروعة لدرك الثأر وجبت
عند انقضاء الحياة وقد علمت ان عند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه
لحاجته من تجهيزه وديته ووصيته والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك
وعلى هذا قد يتوهم ان لا يجب القصاص لانه قد ثبت عند خروجه عن
الأهلية فازال ذلك بقوله وقد وقعت الجناية على اوليائه اي
المقتول من وجه لانتفاعهم بحياته فانهم كانوا يستأنسون ويستنصرون
به وينتفعون بماله عند الحاجة فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لحصول
التشفي لهم والوقوع والجناية على حقهم لا انه يثبت للميت ثم ينتقل اليهم حتى
يجري فيه التوارث كما في سائر حقوقه والسبب انعقد للميت لان المتلف
نفسه وحياته وكان منتفعا بحياته اكثر من انتفاع الورثة فيصح عفو المجروح
استحسانا والقياس عدمه لان القصاص يجب ابتداء للوارث لا له فعفوه
يكون مسقطا حق الغير قبل وجوبه وجه الاستحسان ما قدمناه من
ان السبب انعقد له وقد ظهرت قوة اثره بكون العفو مندوبا اليه
فيجب

فيجب تصحيحه بقدر الامكان ويصح عفو الوارث قبل موت المجروح
استحسانا والقياس عدمه لان حقه يثبت بعد موته فعفوه قبل موته
يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وهو باطل وجه الاستحسان ما قدمناه
ولهذا قال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه
يجري فيه سهام الورثة بل ثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض منه درك
الثأر لكن القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه
وحده فاذا عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا وملك الكبير استيفاءه
اذا كان سائرهم صغارا عند ابي حنيفة ولا يملكه اذا كان فيهم كبير
غائب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا شرعا ولذلك
قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب
كلف اعادة البينة قيد بالقصاص لانه اذا انقلب مالا صار موروثا
لان موجب القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة تجب الدية خلفا
عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وذلك
يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا الا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق
بالقود ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل وفارق
الخلف الاصل لاختلاف حالهما ووجب القصاص للزوجين كما في الدية

تفريع على كونه يجب ابتداء للوارث لان النكاح يصلح سببا للخلافة ودرك
الثار ولهذا يجب بالزوجية نصيب فى الدية الا ترى ان للزوجية مزية تصرف
فى الملك فصارت فصارت كالنسب وله حكم الاحياء فى احكام الاخرة
وهى اربعة مايجب له من الحقوق والمظالم ومايجب عليه مما اكتسبه فى حياته
من المظالم والحقوق وماتلقاه من ثوابه وكرامة بواسطة الطاعات اوعقاب
وملامة بواسطة المعاصى لان القبر للميت كالرحم للماء والمهد للطفل وضع
فيه لاحكام الاخرة روضة دارا وحفرة نار فكان له حكم الاحياء وذلك
كله بعد مايمضى عليه فى هذا المنزل الابتلاء فى الابتداء وهو سؤال الملكين
فيه تنويه الشأن ومباهاة له على اخوانه واقرانه فالسؤال فى حق المسلم
للاكرام وفى حق الكافر للتخجيل ونرجوا الله تعالى ان يصيره لنا روضة
بكرمه وفضله ومكتسب عطف على سماوى اى النوع الثانى من العوارض
المكتسب وهى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر
او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهو اما ان يكون من ذلك المكلف الذى
يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه
كالاكراه الاول الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد
النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا
فبسيط

فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة
جهل باطل لايصلح عذرا فى الاخرة كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته
وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم مكابرة او تدفع عن انقياد
الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام
الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا
قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا
لايكون جهلا قلت من الكفار من لايعرف الحق ومكابرته ترك النظر فى
الادلة والتأمل فى الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا
قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية
ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ولما
كان كفر منكر الرسالة بعد ثبوت المعجزة متواترا لم تلزم مناظرته بل ان
لم يتب المرتد قتلناه وكذا فى حكم لايقبل التبدل كعبادة غيره تعالى واما
تدينه فى غيره ذميا فالاتفاق على اعتباره دافعا للتعرض فلا يحد لشرب
الخمر اتفاقا ولذا لم يضمن الشافعى متلفها وضمنوه لا للتعدى بل لبقاء التقوم
فى حقهم ولان الدفع عن النفس والمال بذلك فهو من ضرورته ثم قال ابو حنيفة
ومنع التدين تناول الخطاب اياهم مكرا بهم كخطاب لم يشتهر فلو نكح مجوسى

بنته او اخته صح في احكام الدنيا فلا يفرق بينهما الا ان ترافعا الينا او احدهما
خلافا لهما ولو دخل بها ثم اسلم حد قاذفه بخلاف الربا لانهم فسقوا به لتحريمه
عليهم قال تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه واورد ان نكاح المحارم كذلك
لانه نسخ بعد آدم في زمن نوح فيجب ان لا يصح كقولهما فلا حد ولا نفقة
الا ان يقال بعد ثبوت المراد من تدينهم ما اتفقوا عليه بخلاف انفراد القليل
بعدم حد الزنا ونحوه ولان اقل ما يوجب الدليل الشبهة فيدرأ الحد وفرق
بين الميراث والنفقة فلو ترك بنتين احداهما زوجته فالمال بينهما نصفان
اي باعتبار الرد عليهما لانه صلة مبتدأة لا جزاء بخلاف النفقة فلو وجب
بديانتها كانت ملزمة على الاخرى واورد ان الاخرى دانت به فذهب
بعضهم الى انه قياس قوله ان ترثا وان النفي قولهما لعدم الصحة عندهما
وقيل بل لانه ثبت صحته فيما سلف ولم يثبت كونه سببا للارث والقاضي
الدبوسي لفساده في حق الاخرى لانها اذا نازعتها عند القاضي دل على
انها لم تعتقده والحق ان النفقة ان الزوج اخذ بديانته الصحة فلا
يسقط في حق غيره لمنازعته بعد بخلاف من ليس في نكاحهما وهو
البنت الاخرى كذا في التحرير وجهل صاحب الهوى اي المبتدع
بصفات الله واحكام الاخرة كالمعتزلة ما نفى ثبوت الصفات زائدة
وعذاب

وعذاب القبر والشفاعة وخروج مرتكب الكبيرة والرؤية والمشبهة لمبتنها
على ما يفضي الى التشبيه وانما لا يصلح عذرا لوضوح الادلة من الكتاب والسنة
الصحيحة لكن لا يكفر اذ تمسكه بالقرآن او الحديث او العقل وللنهي عن
تكفير اهل القبلة وعنه صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وجمع بينه وبين ستفترق امتي
على ثلاث وسبعين ان التي في الجنة المتبعون في العقائد والخصال وغيرهم
يعذبون والعاقبة الجنة وعدوهم من اهل الكبائر وللاجماع على قبول شهادتهم
ولا شهادة لكافر على مسلم وعدمه في الخطابية ليس له واذا كانوا كذلك
وجب علينا مناظرتهم واورد استباحة المعصية كفر اجيب اذا كان مكابرة
وعدم دليل بخلاف ما عن دليل شرعي والمبتدع مخطئ في تمسكه لا مكابر
والله اعلم بسرائر عباده وجهل الباغي وهو الخارج عن الامام الحق
بتأويل فاسد وهو دون جهل المبتدع لم يكفره احد الا ان يضم امرا اخر وقال
علي رضي الله عنه اخواننا بغوا علينا فنناظره لكشف شبهته بعث علي
ابن عباس لذلك فان رجع بالتي هي احسن والا وجب جهاده فقاتلوا التي
تبغي وما لم يصر له منعة تجري عليه الحكم الموروث فيقتل بالقتل ويحرم به
ومع المنعة لا لقصور الدليل عليه لسقوط التزامه والعجز عن الزامه

فوجب العمل بتاويله فلا يضمن ما اتلف من نفس ومال ويرث مورثه اذا
قتله ولا يملك ماله لوحدة الدار وعلى هذا اتفق علي والصحابة رضي الله
عنهم بقوله حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه انما هو اذا لم يكن
له منعة وجهل من خالف في اجتهاد الكتاب كحل متروك التسمية عمدا
والقضاء بشاهد ويمين مع قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان والسنة بالنصب كالقضاء
المذكور مع الحديث واليمين على من انكر والتحليل بلا وطء مع حديث العسيلة
كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه ظاهره انه مثال لما خالف
السنة وهي قوله عليه السلام لمارية اعتقها ولدها ايما امة ولدت من
سيدها فهي معتقة عن دبر منه وجعل في التحرير مما خالف الاجماع المتأخر
من الصحابة وقال في التقرير قال صاحب المنار وانعقد الاجماع على عدم الجواز
والاجماع ثابت بالكتاب فكانت مخالفة الكتاب مخالفة للاجماع وهذا
اشارة منه الى ان بيع امهات الاولاد نظير مخالفة الكتاب وليس بمتعين
لذلك فانه يجوز ان يكون من قبيل العمل بالغريب على خلاف السنة المشهورة
اه قال في التحرير فلا ينفذ القضاء بشيء منها اه واعلم ان جعلهم هنا
الجهل كجهل المبتدع مبني على ان الدليل قطعي الدلالة وهو ممنوع لان
قوله

قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن الاكل مما لم
يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر
عليه اسم غير الله تعالى لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله
به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحتمل ان يكون بيانا
لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامراتين وهذا لا
ينافي ثبوت نوع اخر من البينة هو شهادة الواحد مع اليمين وهذا هو
المناسب لمقام الامام الشافعي رضي الله عنه فانه اجل من ان يخالف اجتهاده
الكتاب العزيز وقد ظهر لي ان هذا مبني على انه لا يعتبر خلاف مالك والشافعي
في كون المسئلة اجتهادية وقد صرح في الاقضية بان اصحابنا لم يعتبروا خلاف
مالك والشافعي وقد رده المحقق في فتح القدير بقوله وعندي ان هذا لا يعول
عليه فان صح ان ابا حنيفة ومالكا والشافعي مجتهدون فلا شك في كون المحل
اجتهاديا والا فلا ولا شك انهم اهل اجتهاد ورفعة اه ويؤيده ما في الفتاوى
الصغرى القاضي لو قضى في المأذون في نوع انه مأذون في نوع واحد كما
هو مذهب الشافعي يصير متفقا عليه اه فقد اعتبر خلاف الشافعي والثاني
من نوعي الجهل فانه على نوعين نوع لا يكون عذرا ولا شبهة وهو اربعة
ونوع يصلح عذرا وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي

لايكون مخالفا للكتاب والسنة والاجماع كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
به ثم ذكر فقضى الظهر فقط ثم صلى المغرب بظن جواز العصر جاز لانه في موضع
الاجتهاد في ترتيب الفوائت وكقتل احد الوليين بعد عفو الاخر لا يقتص
منه لقول بعض العلماء بعدم سقوطه بعفو احدهم فكان جهله في موضع الاجتهاد
وفيما يسقط بالشبهة وهو القصاص واذا سقط القود لزمه الدية
في ماله لانه عمد وجب له منها نصف الدية لانقلاب نصيبه مالا بعفو شريكه
وفي التلويح الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهاده صحيحا بل
هو جهل في موضع الاشتباه او في موضع الشبهة اي الاشتباه وهي
نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى
شبهة الدليل وقد علم تفاصيلها في كتاب الحدود وانه اي هذا الجهل
بتسميته يصلح عذرا في الاخرة وشبهة دارئة للحد والكفارة
كالمحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته فانه لا كفارة عليه
لان الحديث وهو افطر الحاجم والمحجوم اورث شبهة فيه وهذه الكفارة
الغالب فيها معنى العقوبة فتنتفي بالشبهة وهذا امثال الجهل في موضع
الاجتهاد اطلقه وهو مقيد بان يعتمد على فتوى او يبلغه الحديث اما
اذا لم يستفت ولم يبلغه الحديث فافطر فعليه الكفارة لانه ظن في غير موضعه
وتمامه

وتمامه في التقرير وكمن زنى بجارية ولده او زوجته على ظن انها تحل له
فانه لا يحد للاشتباه ولا يثبت نسبه ولا عدة لما عرف في موضعه وهذا مثال
للجهل في موضع الشبهة قيد بالوالد لانه لو زنى بجارية اخيه واخته مطلقا
ولو زنى بجارية ابنه لا حد مطلقا وقيد بظن حلها لانه لو ظن حرمتها حد
والمراد بوالده اصله وان علا فدخل الجد والام ومن هذا القبيل حربي دخل
دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد بخلاف ما اذا زنى لان جهله
حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان فلا يكون جهله
عذرا بخلاف الخمر كما في المحيط وغيره شرط الحد ان لا يظن الزنا حلالا لا
مشكل بخلاف الذمي اذا اسلم فشرب يحد لظهور الحكم في دار الاسلام فجهله
لتقصيره والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه اي
جهله بالشرائع يكون عذرا فلو ترك بها صلوات جاهلا لزومها في الاسلام
لا قضاء وكذا كل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله عذر لقوله تعالى ليس
على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا انزلت للذين شربوا
بعد تحريمها غير عالمين بخلافه بعد الانتشار لانه لتقصيره كمن لم يطلب الماء
في العمران فتيمم وصلى لا تصح لقيام دليل الوجود وتركه العمل وقد علم ان شرط
وجوب العبادات العلم بفرضيتها لكن حقيقة او حكما بكونه في دار الاسلام ويلحق
به اي بهذا الجهل جهل الشفيع بالبيع فلو باع الدار المشفوع بها بعد بيع

دار بجوارها غير عالم لا يكون تسليما للشفعة وجهل الامة المنكوحة بالاعتاق
فلم تفسخ وكذا لو علمته وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا لا يبطل خيارها وعذرت
وهو معنى قوله او بالخيار بخلاف الحرة زوجها غير الاب والجد صغيرة فبلغت
جاهلة ثبوت حق الفسخ لها لا تعذر لان الدار دار العلم وليس للحرة
ما يشغلها عن التعلم فكان جهلها لتقصيرها بخلاف الامة وفي شرح الوقاية
فان قيل كلامنا في البكر حال بلوغها وهي قبل العلم غير مكلفة بالشرائع قلنا
اذا راهق الصبي والصبية فاما ان يجب عليهما تعلم الايمان واحكامه
او وجب على وليهما التعليم ولا ينبغي ان يترك سدى قال عليه السلام
مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا انتهى وفيه
نظر لان تعلم حكم الخيار ليس من هذا القبيل كما لا يخفى والاحسن ما قررناه
تبعا للتلويح والتحرير وجهل البكر بانكاح الولي فلا يكون سكوتها قبل
العلم رضى بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقها لاستبداد المولى بالانكاح
وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وهو التوكيل والاذن يكون عذرا
فلا بد من علمه حتى لا ينفذ تصرفهما قبله وضده بالحجر وهو العزل
والحجر فلو تصرفا قبل العلم بهما نفذ تصرفهما على الموكل والمولى لخفاء
دليل العلم لاستبدادهما بهما ومن هذا القبيل جهل المولى بجناية العبد فلا
يكون بيعه مختارا للفداء والسكر بيان للثاني من العوارض المكتسبة

وهو

وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان
عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله وعرفه في التلويح بانه حالة تعرض للانسان
من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور
الحسنة والقبيحة وحده اختلاط الكلام والهذيان وزاد ابو حنيفة في السكر
الموجب للحد كونه لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففيه
نقصان وهو شبهة العدم فيندرئ به واما في غير وجوب الحد من الاحكام
فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه ولا يلزمه
الحد بالاقرار بما يوجبه وهو حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون
مباحا فقال وهو ان كان من مباح كشرب الدواء وهو ما يكون فيه كيفية خارجية
عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف والغذاء فهو ما ينفعل
عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءا منه وبدلا
عما يتحلل كذا في التلويح ومثل فخر الاسلام للدواء بالبنج والافيون فيدل على حلهما
وقيده في الكشف بما اذا قصد التداوي اما على قصد السكر فحرام وذكر قاضيخان
عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح
طلاقه وعتاقه وهو دليل على حرمته وكشرب المكره على شرب الخمر بقتل
والمضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر وكذا الحاصل من الاغذية
المتخذة من غير العنب والمثلث لا بقصد السكر بل للاستمراء والتقوي

ونقيع الزبيب بلا طبخ فهو كالاغماء لا يصح معه تصرف ولا طلاق وعتاق اعلم انه يستثنى من مسئلة شرب البنج والدواء مسئلة سقوط القضاء فانه لو باشر به حتى سكر قال ابو حنيفة لا يسقط عنه القضاء ان كان اكثر من يوم وليلة لان النص ورد في الحاصل بآفة سماوية فلا يكون واردا في اغماء حصل بصنع العباد لان العذر من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق كذا في المحيط وان كان السكر من محظور اى حرام كالسكر من كل شراب محرم وكذا من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ المنصف لان هذا وان كان حلالا عند ابى حنيفة وابى يوسف فانما يحل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا ترى انه يوجب الحد فلا ينافى الخطاب أى لا تبطل التكليف لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر كذا في التوضيح وليس المراد ان قوله وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به الخطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيد للامر والنهى بل للمامور والمنهى يعنى اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان

لا

لا تقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اى مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء كذا في التلويح وقال القاضي وليس المراد منه نهى السكران عن قربان الصلاة وانما المراد النهى عن الافراط في الشرب اه وتلزمه احكام الشرع من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء لا يصح منه الاداء وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقام تيسيرا وبالسكر لا تفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كذا في التلويح ويستثنى منه انه تجب الكفارة مطلقا في تزويج الصغار حتى لو زوج الاب السكران صغيرته من غير كفوء لم يصح لان اضراره بنفسه لا يوجب جواز اضرارها لا ردته لعدم القصد واورد عليه من هزل بالكفر فانه لم يتبدل اعتقاده واجيب بان كفره بالهزل الاستخفاف كما سياتى قيد بالردة لان اسلامه صحيح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فهو كالمكره يصح اسلامه لا ردته وقدمنا ان صحة اسلامه مخصوص بكونه حربيا والاقرار بالحدود الخالصة وهو ما يحتمل الرجوع

كالزنا وشرب الخمر فلا يحد الا ان يقربه ثانيا صاحيا لان حالة توجب رجوعه
بالاقرار لانه اذا باشر سبب الحد معاينة حد اذا اصحا وقيد بالحدود لانه لو اقر
بالقصاص صح وقيد بالخالصة لانه لو اقر بما لا يحتمل الرجوع كحد القذف وفي فتاوى قف
قاضيخان من الخلع سائر تصرفات السكران جائزة الا الردة والاقرار بالحدود
والاشهاد على شهادة نفسه اهـ وقد علم من الاخيرة ان شهادته وقضاءه لا
يصحان بالاولى ولم ار من نبه عليهما والهزل فهو لغة اللعب وفي الاصطلاح
هو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات
الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ الوضع الشخصي كوضع الالفاظ
لمعانيها الحقيقية وهو المراد عند اطلاقه ولا ما صلح له اللفظ استعارة
خرج المجاز ومن اقتصر على الاول كفخر الاسلام اراد الاعم من الوضع الشخصي
والشرعي قال في التقرير والمراد بالوضع مطلقه ليتناول الوضع العقلي واللغوي
والشرعي لان الوضع تخصيص الشيء بالشيء والعقل خصص الكلام للدلالة
على المعنى ترجمة عما في الضمير واللغة خصصته للدلالة عليه حقيقة أو مجازا والشرع
قد خصص التصرف الشرعي لافادة حكمه فاذا أريد بالكلام غير ما خصص
له عقلا ولغة وشرعا فهو الهزل ولهذا ظهر الفرق بينه وبين المجاز فان
المعنى فيه مراد دون الهزل واشار الى مخالفة المجاز بقوله وهو ضد الجد
بكسر

بكسر الجيم نقيض الهزل تقول منه جد في الامر يجد بالكسر جدا والجد
الاجتهاد في الامور تقول منه جد في الامر يجد بالكسر جدا وجد فلان
في عيني يجِد ويجُد واجد في الامر مثله واما الجد بالفتح فهو اب الاب
وام الاب والحظ والبخت ومنه ولا ينفع ذا الجد منك الجد والعظمة
ومنه قوله تعالى جد ربنا اي عظمة ربنا واما بالضم فالبئر التي تكون في
موضع كثير الكلاء كذا في الصحاح واما في الاصطلاح هو ان يراد بالشيء ما
وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة فكل من الحقيقة والمجاز جد وانه
اي الهزل ينافي اختيار الحكم اي بثبوت حكم ما هزل به
والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة اي
واختيارها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره
ورضاه لكن لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه
فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن هاهنا
قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه
ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر كذا في التلويح فصار
الهزل في كل تصرف بمعنى خيار الشرط في البيع فان الخيار يعدم الرضا
والاختيار جميعا في حق الحكم ولا يعدمهما في حق مباشرة السبب لان العقد

يوجد باختياره ورضاه وشرطه اى شرط تحققه واعتباره في التصرفات يكون
صريحا باللسان مثل ان يقول انا ابيع هازلا ولا يكتفى بدلالة الحال الا انه لم يشترط
ذكره في العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم
العقد فيكفى ان تكون المواضعة سابقة على العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع
الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من ايصاله بالعقد هكذا
ذكروا هنا ومرادهم منع صحته سابقا على العقد لا منعه لاحقا لما صرح به
في الفقه من انه لو عقدا البيع عن البتات ثم الحقا به خيار الشرط صح و قف
التلجئة لم يذكرها في التنقيح والتوضيح في هذا المحل لقول فخر الاسلام
ان التلجئة هي الهزل ومن الناس من فرق بينهما ولذا قال المصنف كالهزل
فالهزل اعم منها بناء على ما ذكر في المغرب ان التلجئة ان يأتي امرا باطنه خلاف
ظاهره فهي انما تكون على اضطرار ولا تكون مقارنا والهزل قد يكون مضطرا
اليه وقد لا يكون سابقا ومقارنا قال في التقرير والاظهر انهما سواء وفي المبسوط
صورته الجئ اليك داري ومعناه جعلتك ظهرا لاتمكن بجاهك من صيانة
ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى لا ينافي
الاهلية بالتكليف ولا بوجوب شيء من الاحكام ويكون عذرا في وضع
الخطاب لصدور الرضا بالمباشرة عن اهله مضافا الى محله لكن لما كان منافيا
للرضا بالحكم وجب النظر في الاحكام مع الهزل وما يتوقف ثبوته عليهما لا
يثبت

يثبت وتخريجها على وجوه استقرائية وذلك لانه اما ان يدخل فيما
لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق او فيما يحتمله كالبيع والاجارة او
فيما يبتني على الاعتقاد حقا كالايمان او باطلا كالردة كذا في التقرير
والاحسن ما في التلويح ان التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات
لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد
منه الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل
الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن
بحسب قدرها وجنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض
عن الهزل او المواضعة او على بناء العقد عليهما او على انه لم يحضرهما
شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما
الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر
عدم حضور شيء اه فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي توافقا
على انهما يتكلمان بلفظ البيع عند الناس ولا يريدان البيع واتفقا على البناء
اي على انهما لم يرفعا الهزل ولم يرجعا عنه فالبيع منعقد لصدوره من اهله
في محله لكنه يفسد البيع لعدم الرضا بالحكم فصار كالبيع بشرط الخيار
ابدا لكنه لا يملك بالقبض لعدم الرضا بالحكم حتى لو اعتقه المشتري لا ينفذ عتقه
هكذا ذكروا وينبغي ان يكون البيع باطلا لوجود حكمه وهو انه لا يملك بالقبض واما

الفاسد فحكمه ان يملك بالقبض الا ان يقال ان الفاسد يملك بالقبض حيث كان
مختارا راضيا بحكمه اما عدم الرضا به فلا وليس كبيع المكره فان المشتري منه
يملكه بالقبض لانه مختار غير راض فان نقض احدهما انتقض لا ان اجازه وان
اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه فان اجازه بعد جاز بقيد الثلاثة
عنده ومطلقا عندهما وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لازم
والهزل باطل لان المواضعة ليست بلازمة فترتفع بما قصدا من الجد وذلك
لان حقيقة العقد لما احتملت الفسخ فان العقد بعد العقد ناسخ للاول فالعقد بعد المواضعة
التي هي دونه اولى وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء
على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض بان قال احدهما
بنينا عقدنا على المواضعة السابقة وقال الاخر اعرضنا عنها فالعقد صحيح عند
ابي حنيفة في الحالين فجعل صحة الايجاب اولى اي العمل بالعقد اولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم تتصل بالعقد وقالا اذا لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد وان
اختلفا فالقول قول من يدعي البناء وعلى ان المواضعة اسبق قلنا الاخير ناسخ
لها وفي التلويح ولا خفاء ان تمسك ابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما
بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على الاختلاف في الاعراض
والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الاخر ولا قائل بالصحة واللزوم وهذا
ظاهر اه وفي التوضيح واعلم انه يبقى بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض
احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرني فعلى
اصل

اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء
اه وفيه بحث ذكره في التلويح وان الاقسام ثمانية وسبعون وان كان ذلك
اي الهزل في القدر اي قدر الثمن بان تواضعا على ان يكون الثمن في الظاهر
الفين وفي الباطن الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة كان الثمن
الفين وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا
فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده فيكون البيع منعقدا بالفين وهو
اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة واجب فينعقد البيع بينهما
بالف والالف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصل من الجانبين وهو
ان الاصل عنده الجد وعندهما المواضعة وان اتفقا على البناء على المواضعة
والثمن الفان عنده في اصح الروايتين وعندهما الثمن الف لانهما قصدا
السمعة بذكر احد الفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى تسمية الالف الذي قد
هو هزلا به فيكون ذكره والسكوت عنه سواء وابو حنيفة يحتاج الى الفرق
بين البناء في صورة المواضعة في اصل العقد فلم يعتبرها في الاول واعتبرها
في الثاني فافسد البيع ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما لم تعتبر
اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانه لو اعتبرت
يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد
وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد

الالفين فى صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد
العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل باهدار الاصل فلا بد من القول بصحة العقد
ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة فى الثمن وتصحيح
اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثانى ترجيحا للاصل فينتفى الاول وان كان
ذلك اى الهزل واقعا فى الجنس اى جنس الثمن بان تواضعا على ان الثمن
مائة دينار تلجئة وانما هو الف درهم فالبيع جائز على كل اتفاقا اى
سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان
البيع لا يصح بلا بدل وهما قصدا الجد فى اصل البيع فلا بد من تصحيحه بان
ينعقد بما سمياه من البدل والفرق لهما بين هذا والمواضعة فى القدر
ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن ثمة لا ههنا والهزل باحد الالفين ثمة
شرط لا طالب له فلا يفسد والجواب للامام ان الشرط فى مسئلتنا وقع لاحد
المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا وان كان الهزل فيما لا مال له فيه
كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر فذلك
صحيح لقوله عليه السلام وفى رواية العتق بدل اليمين والهزل باطل
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين صح
للرضا بالسبب الذى هو ملزوم للحكم شرعا اى العلة ولذا لا يحتمل شرط الخيار
بخلاف قولنا الطلاق المضاف سبب للحال فانه يعنى به المفضى الى الحكم
لا العلة فلا ايراد وتوضيحه فى التلويح قيد بالطلاق اى انشائه لانه لو اقر
به

به هازلا لم يقع كما سيأتى فى الاخبارات وان ذكر فيه الثلاث نقد الحق العفو والنذر
باليمين وان كان المال فيه اى فيما لا يحتمل الفسخ تبعا غير مقصود بالذات كالنكاح
فان هزلا باصله اى النكاح بان يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح فى نفس الامر
فالعقد لازم والهزل باطل فى الوجوه الاربعة اعنى ما اذا اتفقا على البناء والاعراض
او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر بان تزوجها بالفين علانية و
بالف سرا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل وجعل المهر الفين فالمهر الفان
اتفاقا لانهما ابطلا الهزل وان اتفقا على البناء اى بناء العقد على المواضعة
السابقة وجعل المهر الفا فالمهر الف اتفاقا والفرق بينه وبين البيع انه يفسد
بالشرط دون النكاح وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز
بالف فى رواية محمد عن الامام بخلاف البيع لان المهر تابع حتى صح العقد بدونه
فيعمل بالهزل بخلاف البيع حتى فسد لمعنى فى الثمن فضلا عن عدمه فهو
فهو كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فيلزم ما تقدم وقيل ان فى رواية
ابى يوسف عن النكاح جائز بالفين وهو الاصح كالبيع اذ كل لا يثبت الا قصدا
او نصا والعقل يمنع من الثبات على الهزل فيجعل عند مبتدأ اختلافهما كذا فى التحرير
وان كان ذلك اى الهزل فى الجنس اى جنس المهر بان تواضعا على كونه دنانير
وفى نفس الامر دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سماه وان اتفقا على
البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما اذا اتفقا

على البناء فمهر المثل بلا خلاف لانه متزوج بلا مهر اذ المسمى هزل ولا يثبت المال به
والمتواضع عليه لم يذكر في العقد بخلاف ما في القدر لانه مذكور ضمن المذكور واما اذا
لم يحضرهما شيئ او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى كيلا يصير
الهزل مقصودا بالصحة كالبيع وفي رواية ابي يوسف المسمى كالبيع وعندهما مهر المثل
لترجيحهما المواضعة بالعادة فلا مهر لعدم الذكر في العقد وثبوت المال بالهزل وان
كان المال مقصودا بان لا يثبت بلا ذكر كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم
العمد فان هزل باصله او اتفقا على البناء فالطلاق وقع والمال لازم عندهما
لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق
الا انه مؤثر في المال لا يثبت بالهزل اجيب بان المال هٰهنا يجب بطريق التبعية
وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع والتبعية بهذا المعنى لا تنافي
كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح
ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت وان لم
يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى
الثبوت بدون الذكر ولا تختلف الحال عندهما بالبناء او الاعراض او بالاختلاف
او السكوت لان الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمله واذا لم يحتمل الخيار
لا يحتمل الهزل وعندهما لا يقع الطلاق بل يتوقف على مشيئتها لامكان
العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة دعواه يتعلق بجميع
البدل

البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها وان اعرضا عن المواضعة وقع
الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر واما عنده فلان الهزل يبطل باتفاقهما
على الاعراض عنه وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي حنيفة فيلزم التصرف
ويجب المال ترجيحا للجد عنده وان كان الهزل في القدر بان سميا الفين
مثلا والبدل في الواقع خلافه فان اتفقا على البناء او على المواضعة فعندهما الطلاق
واقع لان الهزل لا يؤثر عندهما مع انهما ما هزلا باصله والمال كله لازم لما قدمناه
من انه لو كان مالا لكنه ثابت في ضمن الخلع وعنده يجب على الاصل الذي ذكرناه
له ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل
الجد لان الطلاق يتعلق بكل البدل وبعض البدل قد يتعلق بالشرط وهو
اختيار المرأة فبعض الطلاق يتعلق باختيارها لكنه لا يتبعض فتعلق الكل
وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال فيه كله لرضاهما بذلك
وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيئ وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة
لانه قد حمله على الجد وجعله اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا ان
الهزل لا يؤثر عندهما وان اختلفا فكذلك عندهما لما ذكرنا ان الاختلاف
لا يفيد وعنده القول لمن يدعي الاعراض وان كان الهزل في الجنس اي
جنس المهر فقط فذكر الدنانير تلجئة ومرضيهما الدراهم يجب المسمى عندهما

الذي هو الاصل واما عندهما فقد قدمه وان سكتا فهو جائز اي لازم والمال لازم اجماعا لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد صح

بكل حال اي في الوجوه الاربعة لان الهزل لا يؤثر في اصل التصرف
ولا في المال عندهما تبعا للاصل وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى
للرضا به وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى في العقد
فصار كانه علقه بقبول الدنانير كما في شرط الخيار وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيئ وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول
لمدعي الاعراض اعتبارا للجد وذكر في المبسوط ان الطلاق واقع ويجب المسمى
بكل حال من غير ذكر خلاف واعلم ان مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع
ثبوت الحكم والتفريع في نظائرها من الاعتاق على مال والصلح على دم
العمد ولم يذكر المصنف تسليم الشفعة هزلا وحكمه انه قبل طلب المواثبة
كالسكوت يبطلها وبعده يبطل التسليم فتبقى الشفعة لانه من جنس ما يبطل
بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف
على الرضا بالحكم والهزل ينفيه ولم يذكر ابراء المديون والكفيل هزلا وحكمه
انه يبطل به لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل فيبقى
الدين على حاله ولذا لو قال ابرأتك على اني بالخيار لا يسقط الدين هكذا
ذكر فخر الاسلام وصاحب الكشف وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار
بما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح كذا في التلويح والتحرير فجعل النكاح مما
يقبل الفسخ وفي بعض الشروح جعله مما لا يقبله والمنقول في كتب الفقه
انه

انه لا يقبل بعد تمام ويقبله قبله كالفسخ بخيار البلوغ وعدم الكفاءة
والتحقيق انه يقبله مطلقا ويرد على الفقهاء قولهم ينفسخ بالردة مع
انه بعد التمام ولم ار من نبه على هذا الموضع او بما لا يحتمله كالطلاق
والعتاق سواء كانت لخبار الشرعا او لغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان
بينهما نكاحا او بيعا في هذا البلد او لغة فيقعدا كاقراره بان لزيد عليه كذا فلا
يثبت به شيئ من ذلك وهو معنى قوله فالهزل يبطله لانه يعتمد صحة
المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا والهزل
بالردة كفر كقوله في الصنم انه الهي هازلا وهو بهذا القول لكنه يعني
الهزل لان الهازل جاء في نفس الهزل مختارا للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر
راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه لكونه استخفافا بالدين
الحق وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا
تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا اعتبار باعتقاده حيث كان مستخفا بالدين
بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره عليه غير راض بالسبب والحكم
جميعا ولم يذكر ما اذا هزل الكافر بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا
قالوا يجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا كالمكره ترجيحا لجانب الايمان لكن
لو رجع لا يقتل ولكن يحبس حتى يعود اليه والسفه بيان للرابع من
العوارض المكتسبة فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع

بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام والمصنف
يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة
القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف بقوله وهو خفة تعتري
الانسان فتبعثه على العمل على خلاف موجب الشرع للتنبيه على المناسبة
بين المعنى الشرعي واللغوي لان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه
زمام سفيه وقد غلب في عرف الفقهاء على تبذير المال او اتلافه على
خلاف مقتضى العقل والشرع كما في الغاية وان كان اصله مشروعا
لان البيع والبر والاحسان مشروع وهو السرف والتبذير اي العمل بخلاف اصل صح
موجب الشرع من وجه لهو السرف والتبذير والسرف والاسراف
مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا كذا في الكشف وفي غاية
البيان السفيه من عادته التبذير والاسراف في النفقة وان يتصرف
تصرفات لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا
مثل دفع المال الى المغنين وشراء الحمام الطيارة بثمن كثير والغبن
في التجارات من غير محمدة اه وذلك لا يوجب خللا في الاهلية لعدم
اخلاله بالقدرة لا ظاهرا ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله ولا يمنع
شيئا من احكام الشرع ولا يوجب وضع الخطاب بحال فبقي اهلا لتحمل
امانة الله وحقوقه ولحقوق العباد لان حقوق الله تعالى اعظم ويمنع
ماله عنه اي السفيه في اول ما يبلغ اجماعا ويبقى في يد من كان في يده
بالنص

بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموال المبذرين
الذين ينفقون اموالهم فيما يضرهم في الدنيا والآخرة واضاف الاموال الى الاولياء
لانهم يقومون عليها ويتصرفون فيها وقد يضاف الشيء الى الشيء بادنى ملابسة
والنكتة في ذلك ان الملك يستلزم التصرف الشرعي واللازم منتف عنهم فكذا الملزوم
ونهاهم عن ايتائهم الاموال اليهم فصاروا ممنوعين عن ذلك ثم علق الايتاء
قف بايناس الرشد وآتوهم اموالهم بدفعها اليهم عند وجوده فالدفع عند وجود الرشد
واجب واما عدمه عند عدمه فمختلف فيه عدم الدفع عند عدمه كاملا مقدر
بخمسة وعشرين فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس منه الرشد
دفع اليه المال وقالا هو مؤبد لا يدفع اليه ما لم يؤنس منه رشده وتمام
الدليلين من الجانبين في التقرير وفي التحرير وعلقه بايناس الرشد فاعتبر
ابو حنيفة مظنته بلوغ سن الجدية خمسا وعشرين سنة ووقفا على
حقيقته وانه اي السفه لا يوجب حجرا اصلا اي سواء كان عن تصرف
يؤثر فيه الهزل اولا عند ابي حنيفة لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب
عن علم لم يكن سببا للنظر وانما يحسن بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا
فوقه وهو اهدار اهلية العبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل
قياس الحجر على منع المال وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل كالطلاق
والعتاق فاذا اعتق عبده نفذ عندهما ولا سعاية عند ابي يوسف واوجبها

محمد ولو دبر عبده صح ولا سعاية ما دام المولى حيا وان جاءت جاريته بولد
فادعاه ثبت نسبه وكان الولد حرا والامة ام ولد له قيد بما لا يبطله لانهما
يقولان بالحجر في كل تصرف يبطله الهزل كالبيع والهبة والاجارة والصدقة فاذا
باع لم ينفذ لان فائدة الحجر عدم النفوذ وان كان فيه مصلحة اجازه الحاكم لانه موقوف قف
على اجازته ولا يصير محجورا الا بحجر القاضي عند ابي يوسف وبحجره محمد بنفس السفه
وجعله كالصبي الا في اربعة احدها ان تصرف الوصي في مال الصبي جائز وفي مال
المحجور عليه باطل والثاني ان اعتاق المحجور وتدبيره وطلاقه ونكاحه جائز
ومن الصبي باطل والثالث المحجور عليه اذا اوصى بوصية جازت وصيته
من ثلث ماله ومن الصبي لا يجوز والرابع جارية المحجور عليه اذا جاءت
بولد فادعاه ثبت نسبه منه ومن الصبي لا يثبت وفي فتاوى قاضيخان
الفتوى على قولهما ورجحه فخر الاسلام وقال في التحرير الاحب الى قولهما
دفعا للضرر العام لانه قد يلبس فيقرضه المسلمون اموالهم فيتلفها فصار
كالحجر على المكاري المفلس والطبيب الجاهل والمفتي الماجن اه وفي التوضيح
ان الحجر واجب حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا لاسرفوا فيركب عليهم
الدين فتضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا
فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى
وقصته انه دخل ذات يوم سوق النخاسين فعشق جارية بلغت غاية فعجز

عن

عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر بحيث لا يملك قوت يوم فضلا
عن ان يملك مالا فيجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه
ثيابا نفيسة وبغلة يركبها الاعاظم من الملوك فلبس لباس التلبيس وركب
البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن
التجار انه حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس على غرفة ودعا صاحب
الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة
العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها
فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه واخذ عشونه
اه والسفر لغة قطع المسافة واصطلاحا ما افاده بقوله وهو الخروج
المديد وادناه ثلاثة ايام فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خرج
عن عمرانات الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها
بسير الابل ومشي الاقدام كذا في التلويح وانه لا ينافي الاهلية اي اهلية
الاحكام لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها لكنه من اسباب التخفيف
بنفسه مطلقا يعني سواء حصل به مشقة بالفعل اولا لكونه من اسباب المشقة
غالبا حتى لو تنزه شخص من موضع الى بستان لحقه مشقة فاعتبر نفسه
للترخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه
وانه متنوع الى ما يضره وغيره فتعلقت الرخص بما يوجب المشقة بازدياد المرض

فيؤثر السفر في قصر ذوات الاربع حتى لا يبقى الاكمال مشروعا اصلا
حتى ان تأخير المسافر ونحوه سواء لا يحتمل الزيادة وفي تأخير الصوم لان
النص اوجب تأخيره لا سقوطه فبقي فرضا وصح اداء وكان تأخيره ترفيه
ثم رخصته
واما في الصلاة فرخصة اسقاط وهي العزيمة لكنه اى السفر لما كان من الامور
المختارة اى الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
لامكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر وقيل معناه انه بعد ما تحقق لا
يوجب ضرورة لازمة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها قيل اى
افتى كذا في التقرير فليس قيل في كلامهم للتضعيف انه اذا اصبح صائما
وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر لتقرره عليه بالشروع ولا ضرورة
تدعوه الى الافطار فيه بقوله اصبح صائما لانه نوى فسافر قبل الفجر يباح له الفطر
كمن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء
بخلاف المريض اذا تكلف الصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له
الافطار لان المرض يوجب ضرورة لازمة وهو سماوي بخلاف السفر ولو افطر
المسافر في المسئلتين عمدا كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا تجب الكفارة
لانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولان الغالب فيها العقوبة وان افطر المقيم الناوي
للصوم

للصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوبها تقرر عليه فلا
يسقط بفعله بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار فان الكفارة
تسقط لكونه سماويا واحكام السفر اى الرخص المتعلقة به تثبت بنفس الخروج
من عمران المصر وارضه وفنائه على الاختلاف المعروف بالسنة المشهورة كان
عليه السلام يترخص حين يخرج وان لم يتم السفر بعد كان القياس ان لا يثبت الحكم
قبل تمام العلة لكن ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق جميع المسافرين فانها
لو توقفت على تمام السفر لما ترخص الا من قصد اكثر من مدة السفر واللازم
باطل لعموم الحكم في حق الجميع والخطأ بياء للسادس من العوارض المكتسبة
وعرفه في التحرير بان يقصد بالفعل غير المحل الذى يقصد به الجناية كالمضمضة تسرى
الى الحلق والرمى الى صيد فاصاب آدميا وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته
ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد الاجتهاد لا يأثم ويستحق اجرا واحدا
ولو رمى الى شخص على ظن انه صيد فقتله لا يؤاخذ بالقصاص ولا يأثم اثم القتل
العمد وان اثم اثم ترك التثبت واشار بقوله صالح الى انه يجوز المؤاخذة عليه
عقلا وهو مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة كما عرف في التقرير ويصير شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امرأته
فوطئها ظانا انها امرأته لا حد عليه وقصاص كما قدمناه لان الحد والقصاص

جزاءً كاملاً من اجزية الافعال والجزاء الكامل لا يجب على المعذور ولم
يجعل عذراً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان كما لو رمى
الى شاة او بقرة ظاناً انهما صيد فاتلفه او اكل مالاً وهو يعتمد عصمة المحل
وكونه مخطئاً لا ينافي عصمته ووجبت له اي بالقتل خطأً الدية لانها
من حقوق العباد وجبت بدلاً للمحل ولما كان معذوراً بالخطأ كانت
على عاقلته تخفيفاً وانما وجبت الكفارة مع كونه معذوراً للتقصير وهو ترك
التثبت والاحتياط فصلح سبباً لما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة وصح
طلاقه اي الخاطئ قضاءً بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه انت طالق
لان الغفلة عن معنى اللفظ خفي فاقيم تمييز البلوغ مقامه بخلاف النوم
فانه ظاهر فلا يقام مقامه ففارق عبارة النائم عبارة المخطئ قيدنا بالقضاء
لانه لا يقع ديانة وتمامه في فتح القدير ويجب ان ينعقد بيعه اي الخاطئ
بان اراد التسبيح فجرى على لسانه بعت هذا العين بكذا وقال الاخر قبلت
اذا صدقه خصمه على صدور الايجاب منه خطأً ويكون بيعه فاسداً
كبيع المكره لوجود الاختيار وضعاً لان جريانه منه اختياري فينعقد لوجود
اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا وانما قال يجب تبعاً لفخر الاسلام للاشارة
الى عدم الرواية فيه عن اصحابنا كما في التقرير وفي التحرير والوجه انه فوق
الهازل اذ لا قصد في خصوص اللفظ ولا حكم انه يعني فلا يملك الا بالقبض كبيع
الهازل

الهازل ويقتضي قولهم انه كبيع المكره ان يملك بالقبض وحيث لم تكن مروية
وانما هي مخرجة فالظاهر ما في التحرير والاكراه اخر العوارض المكتسبة وهو من غيره وعرفه
في التحرير بانه حمل الغير على ما لا يرضاه وهو ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار بان
يجعله مستنداً الى اختيار اخر واشار به الى انه لا يعدم الاختيار اذ الفعل يصدر عنه
باختياره وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم
بترجيح احد جانبيه على الاخر فان الاكراه اما ملجئ بان يضطر الفاعل الى مباشرة
الفعل من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو وهو المراد بقوله وهو الملجئ
واما غير الملجئ بان يتمكن من الفاعل الصبر من غير فوات النفس والعضو وهو نوعان
احدهما ما افاده بقوله او لا يعدم الرضا ولا يفسد وهو ان يهدد بحبس ابيه
او امه او ابنه او زوجته او اخيه وكل رحم محرم وقوله ولا يفسد تصريح
بلازم لان الرضا يستلزم صحة الاختيار دون اعدام الرضا والحاصل ان
غير الملجئ بقسميه لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرته لتمكنه من
الصبر على ما هدد به ولم يذكر المصنف شرائط الاكراه وهي من جهة المكره بالفتح
ان يصير خائفاً من جهة ما اكره به وان يكون متلفاً نفساً او عضواً او موجباً
ما ينعدم الرضا باعتباره ومن جهة ما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعاً
عنه اما لحقه او لحق اخر او لحق الشرع كذا في التقرير والاكراه بجملته اي
بجميع اقسامه الثلاثة لا ينافي الخطاب والاهلية للوجوب وللاداء لانها ثابتة

بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لايخل بشيء من ذلك وانه اى المكره يبتلى
لانه متردد فى الاتيان بما اكره عليه بين فرض كما اذا اكره على اكل الميتة
او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام فلو صبر حتى قتل
عوقب عليه لثبوت اباحتها فى حالة بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه
وحظر اى محظور كالاكراه على الزنا والقتل فان الاقدام عليهما حرام واباحة
كالاكراه على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر ورخصة كالاكراه على الكفر
فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه وهذا كله دليل على الابتلاء وهو
تحقيق الخطاب لان هذه الاشياء لاتثبت الا بالخطاب والحق ان قسم الاباحة
لا وجود له لانه اذا اكره على الافطار فى رمضان فان كان مسافرا كان
الافطار فرضا وان كان مقيما كان رخصة فان صبر حتى قتل كان شهيدا او تمامه
فى التقرير ولا ينافى الاكراه الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار
ما هو اهون عند الحامل اى ارفق له فاذا عارضه اى اختيار المكره بالفتح
اختيار صحيح وهو اختيار المكره بالكسر وجب ترجيح الاختيار الصحيح
على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح ان امكن باحتمال جعل
المكره له للمكره بنسبته الفعل فيصير الاختيار الفاسد فى مقابلة الصحيح
كالعدم والا اى وان لم يمكن بقى منسوبا الى الاختيار الفاسد لسلامته
عن معارضة الصحيح ففى الاقوال لايصلح المكره ان يكون آلة لغيره
لانه

لان التكلم بلسان الغير لايصلح فاقتصر عليه اى التكلم على المتكلم فان
كان القول مما لاينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق
ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه لاتحتمل
الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والمراد بالاسلام اسلام
الحربى واما اسلام الذمى فلم يصح مع الاكراه والفرق بينهما ان اكراه الحربى
على الاسلام حق فلا يقطع عن فعل الفاعل واكراه الذمى على الاسلام ليس
بحق فيبطل كذا فى التوضيح وقد قدمناه وان كان القول يحتمله اى الفسخ
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه من الاجارة يقتصر على المباشرة ايضا
كالقسم الاول الا انه يفسد اى ينعقد فاسدا لعدم الرضا الذى هو شرط
النفاذ فلو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لتمام رضاه
والفساد كان للمعنى وقد زال ولا تصح الاقارير كلها مع الاكراه سواء
كانت بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق والرجعة والعفو عن دم العمد
او بما يحتمله كالبيع والاجارة وابراء الدين لان صحتها تعتمد قيام
المخبر به لانه خبر وقد قامت دلالة على عدمه اى المخبر به وهو
قيام السيف على رأسه فانه اقر لدفع السيف عن رأسه لوجوده

المجبر به وكذا هدده بحبس أو قيد لفوات الرضا بما يلحقه من الهم او الغم
وعدم الرضا يمنع ترجيح صدقه وانما عتق العبد في قوله مولاه هذا ابني
وهو اكبر سنا منه لجعله مجازا عن الاقرار بالعتق فلم يظهر انتفاء ترجيح
جانب الصدق في اقراره فاما في الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا
عن شيء ولا يرد اقرار السكران عن معصية لانه مؤاخذ به زجرا له
والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل
والوطء فان الاكل بفم غيره لا يتصور فلا يحتمل النسبة الى المكره بالكسر
من حيث انه اكل باتفاق الروايات حتى لو اكره على الاكل صائما فسد
صومه لان صوم المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث كونه اتلافا — تمّ
فقد اختلف الروايات ففي شرح الطحاوي والخلاصة لو اكره على
اكل مال الغير وجب الضمان على الآكل دون المكره وان كان الفاعل
يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاعتاق لان منفعة الاكل
تحصل له لا للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لم يجب الحد
على المكره ووجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره بخلاف الاكراه
على الاعتاق لان مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر في التتمة
لو اكره على اكل طعام نفسه ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان
كان

٢٩٦
كان شبعانا رجع بقيمته عليه لان في الاول حصلت منفعة الاكل
له وفي الثاني لم يحصل ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل فالضمان على
المكره لا الاكل وان كان جائعا وحصل المنفعة لانه اكل طعام المكره
باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض وكما قبض المكره صار قبضه
منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه
حتى صار غاصبا ثم مالكا بالطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل لا يضمن
الاكل والمراد بالوطء الزنا والثاني ما يصلح ان يكون المكره آلة لغيره
كاتلاف النفس والمال لانه يحتمل ان ياخذه فيضرب به نفسا او مالا
فيتلفه فيجب القصاص في القتل بمجرد عمدا على المكره الآمر اجماعا
على ما نقله فخر الاسلام او عندهما خلافا لابي يوسف كما في الاسرار والمبسوط
والهداية واذا لم يقتص عنده وجبت الدية في ماله في ثلاث سنين
وكذا الدية تجب على عاقلة المكره بالكسر فيما اذا كان خطأ فيمن اكره على رمي
صيد فرماه فاصاب انسانا وتجب الكفارة على المكره لان الدية ضمان المتلف
والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا المحل ايضا وكذلك اتلاف المال ينسب
الى المكره بالكسر ابتداء وهذه نسبة تثبت شرعا والحرمات انواع حرمة
لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمراة لما فيه من فساد الفراش وان

كانت منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل حكما
للولد فلا يثبت الترخص به قيد باكراه الرجل على زنا المرأة لانها لو اكرهت
على التمكين من الزنا رخص لها في ذلك لان التمكين ليس قتلا حكما لان
نسب الولد لا ينقطع عنها انما ذلك في فعل الرجل وقتل المسلم وجرحه
لان دليل الرخصة خوف التلف استويا في استحقاق الصيانة فسقط الكره

والمكره والمكره عليه في ذلك سواء وإذا استويا في استحقاق في خوف التلف صح

في حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلا يحل له الاقدام عليه اصلا وحرمة
تحتمل السقوط اصلا بمعنى ارتفاعها بالكلية كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير
فان الاكراه الملجئ يوجب اباحة كل من هذه لان حرمتها لم تثبت بالنص الا
عند الاختيار ولا اختيار صحيح حالة الاكراه فلا حرمة في حالته فاذا امتنع
من تناوله صار مضيعا لدمه آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة والا فيرجى
ان لا يأثم لانه قصد التحرز عن الحرام في زعمه والموضع خفي فيتعذر بالجهل
قيدنا بكونه ملجئا لانه لو قصر كالاكراه بالحبس او بالقيد لم يحل له التناول
لعدم الضرورة لكن لا يحد لو شرب الخمر مكرها بالقاصر استحسانا للشبهة
بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه لو تم لم يحل بخلاف
الاول وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر
على اللسان والقلب مطمئن بالايمان لان الاجراء ظلم في اصل وضعه لكن
رخص فيه بالنص ومن هذا النوع سائر حقوق الله تعالى مثل افساد

الصوم

الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او في الاحرام وحرمة تحتمل السقوط في الجملة باسقاط
من له الحق لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة ايضا تناول المضطر مال الغير فان
الكل مال الغير حرام بالآية وجائز عند الاكراه الكامل لان حرمة النفس فوق حرمة المال
والحاصل اي لكون فعل المكره عليه رخصة اذا صبر في هذين القسمين وهما
ما لم يحتمل سقوط حرمته او احتمل لكن لم تسقط حتى قتل كان شهيدا لانه في الاول
بذل نفسه لاعزاز الدين وفي الثاني لدفع الظلم وقد ختم كتابه بلفظ الشهيد
رجاء ان يكون صبره على العلم كالشهيد باعتبار عدم انقطاع عمله رزقنا
الله تعالى الشهادة بمنه وكرمه وقد وقع الفراغ من تأليف هذا الشرح المسمى
اولا بتعليق الانوار على اصول المنار وثانيا وهو الذي استقر عليه اسمه
باشارة بعض العلماء الصالحين بعد النظر فيه بفتح الغفار شرح المنار
في يوم الاربعاء رابع شوال سنة خمس وستين وتسعمائة وكانت مدة
تأليفه خمسة اشهر بحول الله تعالى وقوته ومن اشكل عليه مما كتبناه فليراجع
التوضيح والتلويح والتحرير والتقرير فاني لم اتجاوزها غالبا لما انها غاية في
التحقيق والتدقيق ولله الحمد على التمام وللرسول افضل الصلاة والسلام
وعلى آله الكرام التحية والاكرام بغير عد ونهاية وغير حصر وغاية قال
ذلك وكتبه فقير رحمة ربه الغني زين بن ابراهيم بن محمد بن ابي بكر الشهير
بابن نجيم الحنفي غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم والحمد لله رب العالمين تم الكتاب



[فهرسة كتاب شرح المنار المسمى فتح الغفار]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ثبت فروع دوح دينه المبرأ عن وصمة العوج بثوابت الاصول
ومحاسن الدلائل والحجج ومنحنا النظر في غوامض آياته تفصيلا واجمالا فشهدنا
وحدانيته ذاتا وصفاتا وافعالا والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير الانام
المفضل بالاجماع على سائر البشر من بين الخاص والعام من تأسست قوانين
نبوته على اوضح الدلالات ورفعت دعائم ملته على ابهر المعجزات
وعلى آله واصحابه الذين كمل بهم الدين ودام لهم الى يوم الجمع العز والتمكين
اما بعد فقد تم نسخ هذا الكتاب المسمى بفتح الغفار بشرح المنار
للمحقق ابن نجيم ولعمر الحق انه لجدير بان يكتب بماء الذهب
لما احتوى عليه من التحقيقات التي خلت عنها بقية
الشروح والنكات التي يطرب لها النحرير من ارباب
الفتوح في ضحوة يوم الاربعاء الواقع في ٢٥
شهر صفر الخير ١٣٤٣ هجرية على يد
اسير وصمة ذنبه الراجي عفو ربه
الفقير الى مولاه الغني حسين
ابن محمد سعيد عبد الغني
عفي عنه وقد قوبل
وصحح حسب
الامكان

